

L'Allemagne religieuse

Le Protestantisme

OUVRAGES DE GEORGES GOYAU

Académie française : Prix Vitet, 1908.

L'ALLEMAGNE RELIGIEUSE : *Le Protestantisme*, 6e édition, 1 volume in-16 (Académie française, premier prix Bordin). .. 3 fr. 50

L'ALLEMAGNE RELIGIEUSE : *Le Catholicisme* (1800-1848), 2e édition. 2 volumes in-16.................... 7 fr. »

L'ALLEMAGNE RELIGIEUSE : *Le Catholicisme* (1848-1870), 2 volumes in-16.................... 7 fr. »

L'IDÉE DE PATRIE ET L'HUMANITARISME. Essai d'histoire française, 1866-1901, 4e édition. 1 volume in-16.................... 3 fr. 50

Les Nations Apôtres. VIEILLE FRANCE, JEUNE ALLEMAGNE. — La France dans le Levant. — La France à Rome. — L'Allemagne dans le Levant. — L'Allemagne en Autriche, 3e édition. 1 volume in-16.................... 3 fr. 50

LE PAPE, LES CATHOLIQUES ET LA QUESTION SOCIALE, 4e édition, refondue. 1 volume in-16.................... 3 fr. »

AUTOUR DU CATHOLICISME SOCIAL (1re série) : Néo-catholiques, solidaristes, catholiques sociaux. — Le cardinal Manning. — Le comte de Mun. — Aspects sociaux du catholicisme : Communion des Saints, Apostolat. — Anne de Xainctonge. — Les Saint-Simoniens. — Les Congrès catholiques sociaux, 4e édition. 1 volume in-16.................... 3 fr. 50

AUTOUR DU CATHOLICISME SOCIAL (2e série) : La Démocratie chrétienne. — Le Monastère au moyen âge. — Figurines franciscaines. — Léon Ollé-Laprune. — Charles Lecour-Grandmaison. — Le Devoir d'aujourd'hui. — L'Eglise et les courants politiques du siècle, 4e édition. 1 volume in-16. .... 3 fr. 50

AUTOUR DU CATHOLICISME SOCIAL (3e série) : Christianisme, Socialisme, Patronages Bibliothèques, Œuvres. — Le Curé de l'ancien régime. — Origines populaires du Concordat. — La Renaissance catholique en Angleterre. — Léon XIII. — F. Brunetière. Les Béatitudes. 1 vol. in-16.................... 3 fr. 50

AUTOUR DU CATHOLICISME SOCIAL (4e série) : Jéhovisme et Christianisme. — L'Eglise du Peuple : L'Irlande. — L'Eglise de l'Etat : Gladstone. — L'Eglise et les Nouveautés politiques : Consalvi. — Les semaines sociales. — Le Catholique d'action. — Figures d'Apôtres. — Le Mieux dans l'Histoire. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

LENDEMAINS D'UNITÉ. Rome, Royaume de Naples. 1 volume in-16.................... 3 fr. 50

LA FRANC-MAÇONNERIE EN FRANCE, 5e mille. Brochure in-16. 0 fr. 50

LE PAPE LÉON XIII. 1 brochure in-16.................... 0 fr. 60

L'ÉCOLE D'AUJOURD'HUI (1re série). *Les origines religieuses de l'Ecole laïque. L'Ecole et la Morale. — La Politique à l'Ecole*, 4e édition. 1 volume in-16.................... 3 fr. 50

L'ÉCOLE D'AUJOURD'HUI (2e série). *Le Péril primaire. — L'Ecole et la Patrie. — L'Ecole et Dieu*, 2e édition. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

JEANNE D'ARC DEVANT L'OPINION ALLEMANDE. 1 brochure... 1 fr. »

GEORGES GOYAU

L'Allemagne religieuse

Le Protestantisme

COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE : PREMIER PRIX BORDIN

PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35
1911

A MONSIEUR FERDINAND BRUNETIÈRE

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE
DIRECTEUR DE LA *Revue des Deux Mondes*

Hommage

De mon Reconnaissant Attachement

G. G.

AVANT-PROPOS

Les divers chapitres de ce livre ont été publiés dans la Revue des Deux Mondes, *entre juin* 1896 *et septembre* 1897. *Nous y avons joint des notes, que nous nous sommes efforcé de faire, tout à la fois, concises et copieuses.*

Trois abréviations s'y retrouveront souvent, que nous voulons tout de suite expliquer. Nous désignons par les lettres D. ev. Kz, *la* Deutsche evangelische Kirchenzeitung (*publiée à Berlin par M. le pasteur Stöcker*); — *par les lettres* Chr. W., *la* Christliche Welt, *et par le simple mot* Chronik, *la* Chronik der christlichen Welt (*toutes deux publiées à Leipzig, à la librairie Mohr, par M. le pasteur Rade*).

L'accueil qu'a trouvé notre travail dans la presse des diverses confessions, et la confiance dont cet accueil témoigne, eussent pu nous dispenser d'ajouter des références à nos affirmations.

Mais nous avons pensé que ces notes pourraient faciliter à plusieurs l'étude personnelle des questions traitées dans ce livre.

Elles ne sont pas seulement des preuves, elles sont aussi des documents.

G. G.

PRÉFACE

I

« Luther et les autres réformateurs paraîtront souvent sur les rangs ; mais je n'en dirai rien qui ne soit tiré le plus souvent de leurs propres ouvrages, et toujours d'auteurs non suspects. »

C'est Bossuet qui s'exprime ainsi, dans sa préface de l'*Histoire des Variations*. Lorsqu'on fait œuvre d'observation, non de controverse, on a peut-être le droit d'interroger, sur les questions dont on s'occupe, les auteurs mêmes qui sont réputés suspects ; et l'exemple donné par Bossuet nous paraît avoir plus de prix comme méthode de discussion que comme méthode de recherche. Nous n'avons pas cru devoir négliger les sources de renseignements qui s'offraient à nous en dehors des sphères réformées : la *Gazette populaire de Cologne*, qui s'initie, avec

une curiosité constante, aux évolutions du protestantisme, nous a prêté une aide précieuse. Nous ne nous piquerons pas d'avoir ignoré l'existence et les écrits d'un jésuite allemand, qui semble devenir, à l'heure actuelle, comme l'était, au temps de Bossuet, Florimond de Remond, le « munitionnaire général des apologistes catholiques » : nous voulons parler du P. Tilman Pesch, l'auteur du *Krach de Wittenberg* et des *Lettres de Hambourg*. Mais, tout en tenant compte de ces voix du dehors, il convenait, avant tout, d'interroger, au sujet de la Réforme, la Réforme elle-même, et cela pour deux raisons. L'une, d'ordre général, est que, dans l'étude de certaines questions où se mêlent les préoccupations de partis, on ne saurait être mieux assuré de sa propre liberté d'esprit que si l'on appelle ces partis à porter sur eux-mêmes, je ne dis pas seulement un témoignage, mais presque un jugement. Il est une seconde raison, plus spéciale au protestantisme : les idées de libre examen, de religion personnelle et d'évolutionnisme dogmatique sont devenues, pour beaucoup d'adeptes de la Réforme, comme des catégories de la pensée, et l'intérêt véritable ne consiste plus à savoir quels sont les dogmes

qu'ils croient, mais quelles sont les émotions religieuses qu'ils ressentent et quels sont les points de vue qu'ils aiment. Or on ne peut le savoir que par un contact assidu et immédiat avec leur enseignement, avec leurs écrits, avec leurs âmes ; il faudrait presque être en eux pour être certain de les bien comprendre et pour parler d'eux comme ils le méritent ; c'est donc eux, surtout, que nous devions écouter ; et, dans ce livre, c'est eux qu'on entendra.

II

« Lorsque le protestantisme veut se constituer en église une et bien ordonnée, il souffre d'une antinomie interne, qui dérive de son principe même et dont la solution ne peut jamais être qu'instable et approximative. Les réformateurs n'ont pas eu la pensée d'établir dans l'Église chrétienne ce que nous appelons aujourd'hui la liberté de penser. Ils substituaient seulement la véritable doctrine évangélique à la tradition catholique qu'ils estimaient fausse. Mais, dans les affaires humaines, le fait et l'exemple sont plus forts que les théories. Si les réformateurs n'accordaient pas en principe la liberté de pensée et le droit

d'examen, ils en usaient pour eux-mêmes; ils faisaient appel à la conscience et à la raison individuelle; ils propageaient, en fait, le droit qu'ils ne proclamaient pas; ils montraient comment on peut faire appel des décisions humaines les plus hautes, comment on résiste aux autorités ecclésiastiques, et l'on brave les anathèmes en endurant le fer et le feu. L'histoire des martyrs a parlé plus haut que les doctrines des réformateurs; et, qu'on en fasse à la Réforme un sujet d'honneur ou de reproche, il faut reconnaître qu'elle a introduit dans le monde religieux la liberté de croire et le droit d'examiner ce que l'on croit.

« Mais, d'un autre côté, ce droit et cette liberté ne sont qu'une forme. La forme doit avoir un contenu. On n'est pas chrétien ni religieux parce qu'on réclame le droit de croire, mais par le fait qu'on a une foi. Pour constituer une association religieuse, ne faut-il pas, entre les membres associés, des convictions communes qu'ils puissent professer ensemble? En d'autres termes, sans définition de la foi et sans confession de foi, peut-il y avoir une Église?

« On aperçoit d'ici les deux termes de l'antinomie inhérente au protestantisme. Si vous n'avez pas de confession de foi, qui êtes-vous? Quelle société formez-vous? Pourquoi existez-vous? Et si vous promulguez une profession de foi, si vous

voulez me l'imposer d'autorité et malgré la résistance de ma conscience, comment êtes-vous encore protestant ? Que faites-vous d'autre que ce que fait le catholicisme, et contre quoi vous dites que Luther et Calvin ont bien fait de se révolter ?...

« Cette antinomie est réelle, mais c'est une antinomie vivante, qui, si elle est insoluble théoriquement, s'atténue et s'efface dans des solutions provisoires et progressives comme la vie elle-même. »

Ainsi s'exprimait, dans un récent article du *Journal de Genève* [1], M. Auguste Sabatier, doyen de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Paris.

Le protestantisme allemand nous a précisément offert le spectacle de cette antinomie ; il n'est personne qui ne la proclame insoluble. Quant aux solutions « provisoires et progressives » qu'elle rencontre, est-il permis de dire qu'elle s'y vienne « atténuer et comme effacer » ? Ou bien, au contraire, certaines de ces solutions ne la mettent-elles pas en un relief plus saisissant et n'en aggravent-elles pas l'importance avec une cruauté plus irréparable?

[1] Article consacré au livre de M. Pédezert : *Cinquante ans de Souvenirs* (*Journal de Genève* du 5 mai 1896).

III

Les deux notions d'église — ce qui implique cohésion — et de liberté d'examen — ce qui implique éparpillement — sont en présence ; il s'agit de les concilier. La personnalité puissante de Martin Luther s'y efforça ; les contrastes de sa vie, les incertitudes de sa doctrine, les incohérences de ses attitudes successives, sont l'indice et le résultat du labeur où il s'épuisa pour justifier, tout ensemble, ses libertés à l'endroit de la vieille Eglise et ses prétentions autoritaires à l'endroit de la nouvelle. Comme s'il sentait, d'ailleurs, que ses propres forces étaient au-dessous d'une pareille tâche, il appela l'Etat comme auxiliaire.

L'Etat, dans l'histoire de la Réforme, joua perpétuellement un rôle d'unificateur. Lorsque les divergences portaient sur l'objet même des dogmes, sur la question de la prédestination, par exemple, ou bien sur celle de la grâce, l'entremise conciliante de l'Etat suppléait à la bonne entente des colloques.

« Mais encore, demandait Bossuet aux calvinistes de son temps, par quels moyens prétendez-

vous parvenir à cette union tant désirée avec les luthériens ? Par l'autorité des princes. Selon vous ce sera aux princes à déterminer les articles dont on pourra convenir, et ceux qu'on pourra du moins tolérer... Parce que, dit M. Jurieu, toute la Réforme s'est faite par leur autorité. Vous ne m'en croyez pas quand je vous le dis ; mais votre ministre l'avoue ; à ce coup il a raison. On a vu dans toute l'*Histoire des Variations* que la Réforme est l'œuvre des princes et des magistrats : c'est par eux que les ministres se sont établis, c'est par eux qu'ils ont chassé les anciens pasteurs, aussi bien que les anciens dogmes ; après de si grands engagements, il est trop tard pour en revenir ; et l'accord des religions doit être l'ouvrage de ceux par qui elles se sont formées [1]. »

En notre siècle même, malgré les prétentions de l'Etat contemporain à être « laïque », un roi de Prusse a réalisé, dans son territoire, l'union des réformés et des luthériens, d'après les maximes qu'acceptait Jurieu et que critiquait l'ironie de Bossuet.

En vain pourtant l'Etat se flattait-il d'avoir unifié toutes les confessions issues de la Réforme

[1] Bossuet, *Avertissements aux Protestants*, édit. Lachat, XV, p. 273.

en décrétant entre elles des compromis dogmatiques, ce que Bossuet appelait des « marchés ». Les théologiens de cour, qui feignaient de n'en point comprendre la bizarrerie, la menue plèbe des intelligences protestantes, qui vraiment n'y comprenaient rien, répondaient à de tels compromis par un *Amen ;* mais cette élite d'âmes religieuses et conscientes de leur développement religieux, qui sont l'honneur de la Réforme, se rebellaient naturellement contre les *imbroglios* où l'Etat voulait confondre les églises ; et volontiers elles se fussent approprié, pour la jeter à la face du pouvoir, la protestation personnelle de Bossuet contre les « calvinistes tolérant le semi-pélagianisme où sont tombés les luthériens » et contre les « luthériens passant aux calvinistes les décrets absolus, la grâce irrésistible, la certitude du salut ». L'indifférence en matière de dogme, aussi officiellement affichée, devient un péril pour la notion même du dogme.

Péril mortel, semble-t-il ; car, dans les universités protestantes, la conception d'un dogme sacré, objectivement vrai, formellement extrait de l'Ecriture, et consigné pieusement dans les écrits authentiques des premiers Pères, succombe aujourd'hui sous une défaveur presque

unanime. Le dogme est toléré — voire même pieusement célébré : lisez à cet égard le dernier livre de M. Sabatier [1] — comme un produit de l'âme religieuse, une excroissance spontanée de la religiosité personnelle. Un petit nombre seulement, dès lors, peuvent aspirer à ce privilège de se faire leur dogme, aristocratie édifiante qui bénéficie de la Réforme et qui seule en bénéficie ; le Dieu intérieur, le Verbe intime, qui souffle au fond de ces âmes de choix, est muet pour l'enfant, muet pour la femme, muet pour tous les humbles, ou plutôt l'enfant, la femme, les humbles sont incapables de traduire en dogmes personnels les consolations mystérieuses, les murmures berceurs, les silences apaisés, qui récompensent et fortifient toute conscience orientée vers le divin. Que faire, pourtant, de ces petits enfants du Père céleste ? Jésus vint pour eux comme pour les autres ; c'est même pour eux, surtout, qu'il déclarait être venu. Ils ont entre les mains un livre de Luther qui les proclame tous prêtres. Incapables qu'ils sont de se faire à eux-mêmes leur religion, la Réforme va-t-elle les délaisser après les avoir exaltés ? Intransigeante en son absolutisme,

[1] *Esquisse d'une Philosophie de la Religion ;* Paris, Fischbacher.

érigeant le prêtre au-dessus du fidèle, l'Église catholique, du moins, proposait la religion comme un bienfait commun, dont tous étaient appelés à jouir. Mais la Réforme, en admettant les âmes à élaborer leur christianisme, accentue, quoi qu'elle en ait et quoi qu'elle veuille, l'inégalité naturelle des intelligences. Déjà Bossuet pressentait ce phénomène lorsqu'il écrivait, dans un de ses *Avertissements aux Protestants :*

« Les simples, au dire de M. Jurieu, ne sont guère appelés à distinguer les points fondamentaux et non fondamentaux ; cela ne leur est aucunement nécessaire. Mais, s'ils veulent entrer dans cet examen, leur unique règle sera leur raison et l'Ecriture Sainte ; et par ces deux lumières ils jugeront aisément du poids et de l'importance d'une doctrine pour le salut. Mais, si les simples le peuvent « juger aisément », pourquoi les savants seront-ils les seuls à qui cette question est « si épineuse et si difficile à résoudre » ? La raison et l'Ecriture ne sont-elles que pour les simples ? Et les savants ont-ils une autre règle de leur croyance que les autres ? Ne sentirez-vous jamais que vos ministres se jouent de votre foi ? Car, je vous prie, pourquoi vous exclure de l'examen des articles fondamentaux et se le réserver à eux seuls [1] ? »

[1] Bossuet, *Avertissements aux Protestants*, édit. Lachat, XV, p. 313.

La Réforme, depuis Bossuet, avec une logique irrésistible, a parcouru quelques étapes de plus : il y a aujourd'hui un « profane vulgaire », né dans le protestantisme, baptisé dans le protestantisme et qui, rebelle aux jeux d'esprit du subjectivisme, continue de réclamer un dogme. Comme la Réforme veut être une Eglise, comme une Eglise a besoin de faire nombre, il faut tenir compte de ce vulgaire. L'Etat, encore, vient à la rescousse. Après avoir réuni dans une même confession ceux qui professaient, sur les points fondamentaux de l'économie dogmatique, des opinions différentes ou inverses, l'Etat, que trois siècles d'expérience ont appris à manier l'Eglise, a tenté ce prodige de faire vivre ensemble, sous la même rubrique, et — ce qui est mieux encore — sous l'égide du même *Credo*, ceux qui admettent la révélation et ceux qui la nient, ceux qui considèrent le dogme comme une vérité descendue d'en haut, et ceux qui réduisent le dogme à n'être qu'un commentaire arbitraire, subjectif, des émotions religieuses ressenties par l'âme, tout au plus un simple écho d'en haut, très indirect et très incertain.

« Au fond, écrivait M. Guyau en exposant les

conclusions de ces derniers théologiens, le véritable Verbe, la parole sacrée, ce n'est plus Dieu qui la prononce et la fait retentir éternellement la même à travers les siècles ; c'est nous qui la prononçons, nous la lui soufflons tout au moins, car qu'est-ce qui fait la valeur d'une parole, si ce n'est le sens qu'on y met ?

« Et c'est nous qui donnons ce sens. L'esprit divin passe donc dans le croyant, et, par moment du moins, il semble que notre pensée soit le vrai Dieu. C'est un chef-d'œuvre d'habileté que cet essai de conciliation entre la foi et la libre pensée. La première semble toujours en arrière ; néanmoins, l'autre, en s'ingéniant, finit par trouver moyen de la tirer à elle. Ce sont des arrangements, des compromis perpétuels, quelque chose comme ce qui se passe entre un sénat conservateur et une chambre progressiste, qui cherchent tous deux de bonne volonté un *modus vivendi* [1]. »

IV

Arrangements, compromis, *modus vivendi*, rien n'est plus séduisant pour les autorités d'Etat, naturellement ennemies d'une intransigeance religieuse qui suscite toujours des embarras. La théologie dite « moderne », en un

[1] Guyau, *L'Irréligion de l'Avenir*, p. 133-134.

âge d'incroyance, est celle qui convient à des églises d'Etat : de là le succès qu'elle rencontre, en Allemagne, depuis un quart de siècle.

« On a trouvé ce moyen, dans nos jours, de dire que la foi commence par sentir les choses en elles-mêmes et que, par le goût qu'on a pour les choses, on apprend aussi à goûter les livres où elles sont contenues : ce qui opère nécessairement, non qu'on juge de ses sentiments par l'Ecriture et qu'on les rapporte à cette règle comme à la première, ainsi qu'on l'avait toujours cru dans la Réforme, mais qu'on accommode l'Ecriture à sa prévention et qu'on appelle cette prévention de son jugement une révélation de l'esprit de Dieu [1]. »

Il semble que Bossuet, en parlant ainsi, traçât les premiers linéaments de ce système théologique dont Albert Ritschl est le plus illustre représentant ; et M. Harnack a pu dire à juste titre que ce système est le fruit des travaux de la théologie évangélique depuis deux cents ans [2]. Il fut l'aboutissement d'un long mouvement intellectuel. Le subjectivisme philosophique ébranlait les droits de l'idée d'absolu ; le subjectivisme de

[1] Bossuet, *Avertissements aux Protestants*, édit. Lachat, XV, p. 318.

[2] Voir à cet égard le livre de M. Henri Schön : *Les Origines historiques de la Théologie de Ritschl ;* Paris, Fischbacher, 1893.

la critique historique mettait à mal l'autorité des Saints Livres ; Ritschl habilla la théologie protestante de façon qu'elle devînt compatible avec ces deux subjectivismes. Grâce à lui, les intelligences les plus incroyantes purent se leurrer d'être encore religieuses.

« C'est un système, écrit M. Lobstein, qui ne se classe dans aucun genre défini, qui dérange les cadres officiellement consacrés, et auquel les termes si commodes et si indispensables d'orthodoxe et de libéral sont également inapplicables[1]. »

Ce système a sa langue, qui est un chef-d'œuvre d'appropriation : elle est volontairement indécise, incertaine, équivoque ; elle a la transparence obscure, presque morbide, de ces voiles inquiétants qui couvrent les statues d'hermaphrodites. Pour parler cette langue, il y a des recettes ; la prédication les apprend, et elle les applique. Lorsqu'on prêche avec le style de la théologie moderne, on satisfait tout le monde, ou tout au moins on ne se brouille avec personne, ni avec les dévots, qui croient comprendre que le pasteur est orthodoxe, ni avec les indévots, qui sentent que le pasteur a dépassé d'une étape le

[1] Cité dans Schön, *op. cit.*, p. 5.

vieux libéralisme. Cette prédication est une garantie de paix; lorsque c'est un disciple de Ritschl qui porte dans une chaire « la parole de Dieu », l'Etat est sûr — si l'on nous passe cette expression familière — de n'avoir point d'affaires; et depuis vingt-cinq ans, pour maintenir dans l'Eglise l'unité factice à laquelle tient l'Etat allemand, la théologie moderne fournit elle-même une ressource factice. Il y a toujours des incidents ennuyeux sans doute : ils sont provoqués non par des sermons, mais par des cours d'universités. La théologie incroyante, dans les universités, prend des allures de souveraine; elle dédaigne les artifices dont elle s'enveloppe devant les communautés. Alors les orthodoxes se plaignent, l'Etat se heurte à des ennuis. Il s'en tire en faisant une part, dans les facultés, aux diverses opinions théologiques; il impose quelques bons croyants comme professeurs dans les centres où les incroyants sont trop nombreux. Les jeunes candidats au ministère pastoral font ainsi leur choix: on les estime assez pour les initier aux conflits... Ils seront bien notés, une fois pasteurs, s'ils savent tenir leur communauté en dehors de ces conflits, qui touchent pourtant à la personne même de

Jésus, à l'idée même de foi, à la notion même de Dieu.

Voilà comment l'Etat sauve l'Eglise d'incohérence.

V

Et voici, d'autre part, comment il est une gêne pour la vitalité du christianisme dans l'Eglise.

L'Empire, à l'heure présente, après avoir posé les fondements d'une législation sociale avec laquelle aucun autre pays d'Europe ne pouvait rivaliser, a subitement pris les allures d'un gouvernement de réaction ; après avoir jeté l'Eglise réformée dans la mêlée des intérêts économiques, il l'a ramenée brusquement en arrière, rangeant les idées « chrétiennes-sociales » dans la catégorie des absurdités. De son côté, la théologie « moderne », dont les pouvoirs publics toléraient ou secondaient l'ascension, inclinait à encourager le mouvement « chrétien-social ». Subversive du mystère de la Rédemption, elle vantait volontiers, dans son christianisme à elle, sevré de toute attache métaphysique, allégé de tout bagage théologique, une doctrine morale « rédemptrice » de l'humanité souffrante,

du quatrième et du cinquième Etat ; d'autant plus jalouse, aussi, de réaliser le royaume de Dieu sur la terre qu'elle laissait s'estomper davantage, dans le cerveau de ses adeptes, la conception d'une immortalité personnelle de l'homme, elle saluait à l'avance le règne de l'économie sociale-chrétienne comme un épisode concret et prochain de ce royaume de Dieu.

Il y a de fort belles âmes dans cette école « moderne » : tout imprégnées d'esprit chrétien, elles ne croient pas avoir fait assez pour le Christ lorsqu'elles ont, sous la forme savante d'un prêche ou d'une méditation, fait sentir l'atmosphère de leur conscience plutôt que le fond de leur pensée ; elles veulent subordonner à la morale chrétienne les rapports sociaux. Grâce au christianisme social, Dieu serait véritablement immanent au monde et envelopperait de son souffle la vie entière de la nation ; le panthéisme, conscient ou inconscient, de beaucoup de théologiens modernes croirait trouver dans cet avènement de Dieu un commencement de vérification.

C'est ainsi que sur le terrain social, entre l'Etat et les « pasteurs sociaux », un conflit a récemment surgi ; de jour en jour il s'exaspère. Ce con-

flit deviendra peut-être fatal à l'Etat, mais il est tout d'abord fatal à l'Eglise. Les deux pouvoirs n'y sont point d'égale force, l'Etat est libre, l'Eglise enchaînée. L'Etat est une force dans le protestantisme, et le protestantisme, lui, n'est une force dans l'Etat qu'autant que l'Etat s'y prête : il y a comme une infériorité intrinsèque de l'Eglise à l'endroit de l'Etat. M. Stöcker, vingt ans durant, a dénoncé ce fléau :

« Tout l'édifice de l'église d'Etat, écrivait-il il y a quelques mois, est une contradiction avec la nature de l'Eglise. Prions pour que se trouvent des monarques qui le suppriment. Seulement ensuite le protestantisme aura une Eglise[1]. »

Ainsi l'Eglise ne sera vraiment une force sociale, libre, autonome ; elle ne pourra s'engager dans des voies constantes, durables, personnelles, que si elle s'émancipe de l'Etat... Mais alors (et c'est ce qu'oublie momentanément M. Stöcker dans les lignes ci-dessus), le choc des diverses écoles théologiques cesse d'être amorti ; les liens qui maintenaient tant bien que mal l'unité confessionnelle s'effilent ou se brisent ; le caractère chaotique de

[1] *D. ev. Kz.*, 1897, p. 326.

l'Eglise apparaît à tous les regards, et qu'importe qu'elle ait secoué les entraves extérieures qui la paralysaient, si elle achève de succomber aux germes intérieurs d'une paralysie plus grave encore? Tandis que le catholicisme persécuté acquérait une puissance parlementaire, le protestantisme n'a jamais pu, par lui-même, appuyé sur sa seule force intrinsèque, devenir un facteur de la vie publique allemande; il ne fut quelque chose dans l'Etat que par l'Etat.

« Dans l'ensemble, disait encore M. Stöcker, le centre empêche le peuple catholique de tomber aux mains de la révolution. La raison évidente en est qu'il fait d'une force idéale, l'Eglise catholique, le facteur décisif de son existence en tant que parti, et qu'il dévoue ses soins aux légitimes intérêts matériels de toutes les classes, même des travailleurs. Un parti qui, au sein du protestantisme, suivrait les mêmes maximes, obtiendrait les mêmes succès sans devenir un centre évangélique. A vrai dire, la dislocation du protestantisme rend impossible un parti qui ait l'importance du centre. Mais même un petit groupe avec de pareilles tendances pourrait faire beaucoup [1]. »

M. Stöcker, même au temps de son crédit, ne put jamais fonder ce petit groupe.

[1] *D. Ev. Kz.*, 1897, p. 278-279.

Réduites à n'être, si l'on nous passe ce néologisme, que des impersonnalités dans l'État, les églises d'Allemagne ne peuvent revendiquer pour le christianisme évangélique une action sur la vie publique allemande ; c'est sans elles, en dehors d'elles, parfois contre elles, que l'idée chrétienne évangélique exerce cette action. Au cours du dernier été, on a vu le conseil suprême évangélique de Prusse expédier à M. de Stumm un message fort déférent, contenant un blâme contre les pasteurs de la Sarre [1], les autorités du Hanovre révoquer des pasteurs qui avaient refusé d'associer leurs communautés, demeurées guelfes de cœur, à des fêtes commandées par la Prusse, et les autorités de la province prussienne de Hesse envoyer une vigoureuse mercuriale à des pasteurs coupables d'avoir flétri une infraction au repos dominical, commise ouvertement et en connaissance de cause par le président supérieur de cette province.

« C'est un intérêt urgent de la patrie, écrivait récemment M. Beyschlag à propos de ces incidents, que l'Eglise évangélique ne soit point entraînée

[1] Le ton de ce document, écrit le *Reichsbote*, journal protestant conservateur, est plutôt celui du subordonné vis-à-vis d'un chef hiérarchique que celui d'une haute autorité d'Église vis-à-vis d'un membre de l'Église (*Chronik*, 1897, p. 265-266).

dans le profond pêle-mêle politique qui présentement règne en Allemagne. Pour cela il est souhaitable que le clergé évangélique n'arrive point à sentir qu'il est sacrifié à des considérations politiques et menacé dans son indépendance morale. Il est temps de se souvenir que la fonction d'évêque suprême, d'après le concept évangélique, n'est rien de plus qu'un service rendu à l'Eglise par la puissance et l'amour du souverain évangélique, service qui ne doit point être transformé en un césaropapisme byzantin[1]. »

M. Beyschlag, pourtant, est un chaud partisan des églises d'État.

Victime de ce césaropapisme, le mouvement évangélique social devient de plus en plus étranger à l'Église ; le congrès ecclésiastique-social, que M. Stöcker réunit à Cassel en avril, n'a groupé qu'un petit nombre de fidèles; le congrès « évangélique-social » de Leipzig, qui s'est tenu l'été dernier, laissait à l'élément laïque une hégémonie croissante et ressemblait, par le sujet et le ton de ses discussions, à une conférence d'économistes; le journal quotidien du pasteur Naumann, la *Zeit*, vient de cesser sa publication ; l'idée « nationale-so-

[1] *Chronik*, 1897, p. 289.

ciale », que l'entreprenant pasteur semait à travers l'Allemagne, est comme exportée hors du christianisme ; elle est en train de perdre ses racines religieuses ; et si l'État continue ses hostilités sans que l'Église ose réagir, les revendications de justice dont l'Église commençait à se faire l'écho négligeront à la longue de s'appuyer sur l'Évangile, comme leur succès cessera de profiter à l'Évangile.

VI

Telle est l'œuvre de l'État. Par la grâce du « prince », la Réforme a pu fonder des églises; mais, par la faute du « prince », la vie chrétienne, au sein de ces églises, est ralentie ou tarie. Il en maintient l'ossature, le squelette, si l'on aime mieux; mais ce sont des squelettes exsangues. La Réforme n'a point encore trouvé de solutions, même provisoires, à l'antinomie qui s'accuse de plus en plus : ou bien on maintiendra les cadres de ces églises sujettes, qui s'évertuent à servir deux maîtres, à l'encontre des exigences de Jésus ; et le christianisme, que ces cadres oppriment, sera compromis et des-

servi ; — ou bien on les brisera, on répudiera les églises constituées, et le dessein de Luther, qui prétendait juxtaposer à la communion romaine une nouvelle Église chrétienne, sera convaincu d'avortement. Il faut sacrifier la religion au point d'honneur, ou le point d'honneur à la religion, les intérêts de Jésus à la gloire de Luther, ou la gloire de Luther aux intérêts de Jésus. Déjà le grand Réformateur a subi une première défaite : sa doctrine sur les œuvres, qui supprimait chez beaucoup de ses adeptes l'ambition même de faire le bien [1], a été délaissée. On s'attaque, maintenant, à ses maximes sur la constitution des églises, sur la nécessité même de l'Église.

Lorsque aura sonné, pour ces maximes, l'heure de la disgrâce, certains voiles tomberont, et l'on verra se vérifier à tous les regards, grâce à l'effacement de l'État, la définition du protestantisme que donnait naguère M. Gabriel Monod :

[1] « Jusqu'à l'époque présente, précisément parce qu'on ne pouvait établir aucun rapport de but entre l'observation de la morale chrétienne et le salut suprême du chrétien, il n'était même pas possible d'organiser ecclésiastiquement les diverses manifestations de la charité chrétienne. » (Hans Gallwitz, *Eine heilige allgemeine Kirche*, p. 25, Berlin, Reuther, 1896).

« Le protestantisme n'est qu'une série et une collection de formes religieuses de la libre pensée[1]. »

Bossuet mettait à la gêne les calvinistes de son temps en leur reprochant d'avoir une multitude d'opinions particulières : « La foi, leur disait-il avec Vincent de Lérins, est une chose qui ne dépend pas de l'esprit, mais qu'on apprend de ceux qui nous ont devancés, » et Jurieu, qui malgré ses propres *variations* pensait à peu près comme Bossuet[2], multipliait les efforts pour défendre son église contre ce reproche. Deux siècles ont passé, et la théologie allemande contemporaine professe au contraire que la religion n'a de prix dans l'âme du croyant qu'à titre d'opinion particulière, d'émotion personnelle, d'intuition propre. Il n'est pas téméraire de croire que Luther, fondateur d'Église, eût mieux compris le langage du catholique Bossuet que le langage des luthériens d'aujourd'hui. Cependant il érigea comme un phare, au milieu du monde chrétien, le principe de la liberté

[1] *Revue historique*, mai 1892, p. 103.

[2] Sur les *variations* de Jurieu et sur les points de vue successifs qu'il adopta tant pour exposer les doctrines de la Réforme que pour en présenter la défense, il faut lire la remarquable thèse de doctorat de M. Alfred Rebelliau : ***Bossuet historien du Protestantisme*** (Paris, Hachette, 1892).

de penser; et ce phare, depuis trois siècles, a des scintillements ironiques, qui font la lumière dans certaines intelligences et l'ombre dans beaucoup de consciences. M. Gabriel Monod nous montre comme prochaine, sinon même comme actuelle, la victoire complète, dans les églises protestantes, du principe luthérien de libre pensée. L'homme de génie est une cause qui ne peut ni connaître ni mesurer toute la portée de ses effets : qu'eût pensé Luther d'un triomphe aussi achevé? Et, s'il l'eût pu prévoir, au lieu de jeter son encrier à la face du diable, n'est-ce pas sur sa traduction de la Bible que, dans un accès d'angoisse, parmi les prières et les invectives, ses mains vacillantes l'eussent laissé tomber?

Paris, 4 octobre 1897.

L'ALLEMAGNE RELIGIEUSE

CHAPITRE PREMIER

LA CARTE RELIGIEUSE DE L'ALLEMAGNE

I

La paix d'Augsbourg (1555) reconnut aux souverains dans les principautés, aux majorités dans les villes libres, le droit de changer de religion ; elle accordait la liberté de conscience aux détenteurs du pouvoir, et à eux seuls. L'absolutisme laïque alla croissant. Les sujets et les minorités durent confesser et prier Dieu comme la puissance temporelle voulait qu'il fût confessé et prié ; la conscience de l'individu, sauf tolérance, dut refléter strictement la conscience de l'Etat ; si le prince oscillait entre des confessions rivales, il pouvait exiger que les âmes de son peuple oscillassent, tout comme la sienne, et la fidélité à un dogme devenait coupable, si de ce dogme le prince se détachait. Le droit public de la vieille chrétienté défendait à tous, grands et petits, l'apostasie ; les maximes nouvelles permirent aux puissants, suivant les évolutions de leur esprit ou de leurs caprices, non point seulement de défendre, mais d'ordonner des changements de confessions Pro-

moteurs de la Réforme au XVIe siècle ou serviteurs de la Contre-Réforme au XVIIe, nombreux furent les souverains allemands qui exploitèrent cette permission. *Cujus regio, ejus religio*, tel était l'adage ; pris au pied de la lettre, il signifiait que la sujétion d'un homme à une souveraineté temporelle impliquait et devait entraîner, sauf licence spéciale, son obéissance spirituelle, soit au pape, accepté par le prince, soit au prince, « pape en ses terres ».

C'est au nom de ce principe que, deux siècles durant, de 1556 à 1750, la carte religieuse de l'Allemagne fut remaniée. Un certain nombre d'âmes mystiques, d'une beauté et d'une pureté achevées, avaient salué dans la Réforme les noces d'argent du Christ avec son Eglise, qu'il voulait faire plus sainte pour la rendre plus digne de lui ; elles y avaient applaudi, aussi, un réveil intense de l'initiative religieuse. L'illusion fut courte, le réveil bientôt assoupi ; la crise religieuse qui travaillait l'Allemagne se vint dissoudre en une période d'engourdissement qui dura jusqu'au XVIIIe siècle. Dans chaque petit Etat de l'Empire la foi, au lieu de fermenter dans les âmes, se superposait à elles. En dépit des doctrines mêmes de Luther, elle n'était plus un mouvement et un produit de la conscience, mais comme une livrée que le prince imposait au sujet. La religion descendait d'en haut, non point, comme au moyen âge, d'une colline lointaine, le Vatican, cime religieuse par essence, assez élevée d'ailleurs et d'un assez vaste rayonnement pour ne point écraser ceux qu'elle abritait, mais d'une cime toute prochaine, d'au-

tant plus impérieuse que médiocre en était l'altitude, étouffant tout dans l'étroit périmètre qu'elle commandait, et concentrant sur elle-même les rayons de la religion plutôt qu'elle ne les répercutait. S'exaltant sur un pareil faîte, l'Etat fixait aux sujets l'obédience de Luther, ou l'obédience de Rome, et mesurait, d'ailleurs, en ce dernier cas, le degré de déférence qu'ils devaient au pape.

Un jour vint où l'ancien régime sombra ; de ces innombrables princes, évêques, abbés et margraves, qui détenaient chacun quelques terres et quelques âmes allemandes, la ruine fut en un clin d'œil consommée ; leurs querelles de mitoyenneté furent oubliées ; leurs peuples furent triturés et mêlés pour l'installation d'un nouvel équilibre germanique ; leurs juristes tombèrent en inactivité d'emploi ; ce fut une universelle et brusque déchéance ; et, de tout ce que ces princes avaient pensé et ordonné, c'est dans la géographie religieuse, et là seulement, que subsistent des vestiges. Pour les y rencontrer en grand nombre, il suffit de se promener à travers l'Allemagne religieuse, avec une vieille carte de l'Allemagne politique[1].

Un peu plus de trois lieues séparent Tubingue, la ville universitaire du Wurtemberg, et Rottenburg, la bourgade épiscopale. La route est plane ; parfaite de rectitude et d'aisance, elle ne frôle

[1] Tous les détails qui suivent, relatifs à l'histoire et à la géographie confessionnelles du sud-ouest de l'Allemagne, sont empruntés à l'excellente thèse de M. Wilhelm Sievers : *Ueber die Abhängigkeit der jetzigen Confessionsverteilung in Südwestdeutschland von den früheren Territorialgrenzen*, mit einer Karte (Göttingen, Peppmüller, 1884).

aucun de ces obstacles naturels qui maintiennent parfois des douanes intellectuelles : on imaginerait, à l'œil nu, qu'un même courant, flux protestant ou reflux catholique, a dû s'épandre tout le long du chemin, et que ce morceau de terre, homogène au point de vue physique, est homogène aussi au point de vue religieux. Il n'en est rien ; sous l'aspect uniforme des choses, survivent, entre les hommes, des bigarrures de croyances ; tels villages sont protestants, tels autres catholiques, suivant qu'ils relevaient, aux siècles passés, du duché de Wurtemberg ou du comté de Hohenberg ; la lisière mitoyenne qui séparait les deux territoires s'interposait, à la façon d'une cloison étanche, entre les deux confessions. Parmi les Souabes, jadis soumis à des dominations diverses, le XIXe siècle a pu créer une certaine unité politique ; mais, dans cette patrie agrandie et précisée que le Wurtemberg leur a ménagée, le morcellement religieux persiste, dernière trace d'une époque où l'unité n'existait pas.

Pour une plus persuasive expérience, descendez la rive badoise du Rhin. Vous y trouvez d'abord une assez longue bande protestante : ainsi le voulut Charles II, margrave de Bade-Durlach, qui réforma son église en 1553. Mais, à trois reprises, cette bande est trouée par des villages catholiques ; dépendant de l'évêché de Bâle ou de l'Autriche, ils avaient le droit et le devoir de conserver la messe. Lorsque au margraviat succèdent les anciennes possessions autrichiennes, le catholicisme reparaît ; mais, au milieu de son domaine, le protestantisme pointe ; c'est au village de Weis-

weil, dont la famille de Bade-Durlach, qui en était propriétaire, donna les âmes à la Réforme. Les seigneuries de Mahlberg et de Lahr succédaient aux terres d'Autriche, le long du fleuve : elles

margraviat de Baden-Baden, où la dernière conversion du prince rallia tous les habitants, le Palatinat ne recouvra point son unité religieuse ; et la rive badoise du Rhin se termine, au nord, par une bande de terre où les confessions sont passablement mélangées.

On pourrait poursuivre une pareille étude pour toutes les régions de l'Allemagne. La ville libre de Nuremberg, en 1524, introduisit la Réforme dans ses terres ; le margrave Georges d'Anspach fit de même, en 1528, aussi bien pour Bayreuth, dont il était régent, que pour Anspach, dont il était souverain : voilà l'origine des districts protestants de la Bavière ; et les petites communes catholiques, qui dessinent à travers ces districts un très léger pointillé, répondent à d'anciennes enclaves possédées par les ducs de Bavière, par les évêques d'Eichstädt ou de Wurzbourg, ou par l'Ordre teutonique. Les bourgs ou cantons isolés, sorte d'oasis catholiques, qui font tache en pays protestants, sont, en général, de vieux domaines épiscopaux : Geisa, par exemple, aujourd'hui doyenné catholique dans le protestant duché de Saxe-Weimar, appartenait à l'évêché de Fulda. Pour expliquer la genèse de l'Allemagne religieuse actuelle, le spectacle de la Prusse orientale est spécialement instructif ; le diocèse d'Ermeland, qui la régit, comprend une enclave catholique, dont Braunsberg est la grande ville, et une vaste région, presque entièrement évangélique, dont Königsberg est le centre [1] L'enclave est formée

[1] De cette distribution des paroisses catholiques dans l'Ermeland, on peut se rendre un compte très exact en consultant la

par les terres de l'ancien évêché : devant le palais épiscopal de Frauenburg, posté sur une éminence qui domine la Baltique, deux petits canons sont installés, aussi pacifiques, aujourd'hui, que les agneaux porteurs de bannières, dont leur culasse est ornée comme d'une armoirie ; ils rappellent l'époque où les prélats d'Ermeland avaient le sceptre en même temps que la crosse, et qui finit au premier partage de la Pologne. La fidélité de ces évêques à l'Eglise romaine permit aux sujets de rester catholiques ; Albert de Brandebourg, à leurs portes, faisait du duché de Prusse une terre protestante. Partout, en Allemagne, les anciens maîtres ont gardé sur les consciences une prise posthume ; sur le système de correspondance entre les hommes et Dieu, ils ont pour longtemps marqué leur empreinte ; et la confession chrétienne, dont ils décidèrent le règne, continue de régner, même sans leur dynastie. Tant bien que mal, on a pu niveler le sol de l'Allemagne politique ; mais on n'a point obtenu que le sol de l'Allemagne religieuse cessât complètement d'être raboteux.

II

Que le XIXe siècle en ait atténué les aspérités, cela d'ailleurs est indéniable. Si, prenant deux cartes d'Allemagne, on y marquait, à l'aide de couleurs

carte des diocèses de Culm et d'Ermeland, publiée par M. Pawłowski (Graudenz, Gäbel, 18[illegible]0).

variées, le domaine des confessions en 1750 et en 1896, on constaterait, sans doute, une parfaite analogie quant à la disposition des masses coloriées ; mais la carte de l'Allemagne contemporaine comporterait des nuances plus amorties, des teintes moins accentuées, des couleurs moins décisives et moins sûres d'elles-mêmes. On indiquerait, par ce commencement de dégradation, que l'homogénéité des anciens noyaux religieux n'est point demeurée intacte et que les unanimités d'autrefois, catholiques ou protestantes, descendent à la situation de majorités. Munich, Cologne, Fribourg-en-Brisgau étaient, au début du siècle, des villes purement catholiques ; la première, aujourd'hui, compte plus de 48.000 protestants [1] ; la seconde, 34.000 [2] ; la troisième, 13.000 [3]. Inversement, Berlin, jadis exclusivement protestant, abritait, en 1846, 16.000 catholiques, 51.000 en 1871, 80.000 en 1880, 99.000 en 1885, 135.000 en 1890 [4], et, s'il en faut

[1] Neefe, *Statistiches Jahrbuch der Städte*, V^ter^ *Jahrgang*, p. 124 (Breslau, Korn, 1896).

[2] Sur les progrès du protestantisme à Cologne, M. le pasteur Rebensburg a publié, lors de l'inauguration de la *Christuskirche*, un intéressant opuscule : *Festschrift zur Einweihung der evangelischen Christuskirche in Köln den* 2 *Dezember* 1894 (Cologne, Steven). Les statistiques qu'il donne à la page 149 attestent une ascension constante de la population protestante à Cologne : 2.000 en 1826, 5.340 en 1840, 8.159 en 1850, 13.196 en 1860, 14.631 en 1870, 18.766 en 1880, 31.000 en 1890, 32.000 en 1891, 33.000 en 1892, 34.000 en 1893. La *Christuskirche* est la troisième église protestante de Cologne ; les deux premières datent de 1806 et 1860.

[3] *Deutsche evangelische Kirchenzeitung*, 1893, p. 67.

[4] Voir pour ces chiffres : *Chronik der christlichen Welt*, 10 mars 1892 ; *Märkischer Almanach*, 1895, p. 33 et Braasch : *Das Conto zwischen der evangelischen und katholischen Kirche auf dem Gebiet der Mischehen in Deutschland*, p. 16 (Iena, Costenoble, 1883).

croire l'*Almanach de la Marche*, près de 150.000 aujourd'hui. De 1880 à 1885, en Prusse rhénane et en Westphalie, où le catholicisme est prééminent, la proportion des catholiques, par rapport à la population totale, s'est abaissée, et celle des protestants s'est élevée [1]. On constate le phénomène contraire dans le reste de la Prusse, où le protestantisme prédomine [2]. Représentez-vous une échelle, l'une des confessions tout près du faîte, l'autre tout près du pied, et la première ayant commencé de descendre, la seconde ayant commencé de monter : voilà l'image des évolutions religieuses sur beaucoup de points de l'Allemagne.

C'est dans le royaume de Saxe qu'on peut saisir avec la plus frappante précision le jeu complexe, et relativement récent, de ces échanges confessionnels. On distingue en Saxe les Etats héréditaires (cercles de Dresde, Leipzig, Zwickau), où pendant longtemps il n'y eut presque point de catholiques, sauf à la cour, et l'Oberlausitz, où l'Eglise romaine eut toujours des fidèles. Dans les Etats héréditaires, on comptait, en 1835, 9.000 catholiques ; en 1871, près de 27.000 ; en

[1] En Westphalie, en 1880, il y avait, sur 1.000 habitants, 524 catholiques et 465 protestants ; en 1885, 520 catholiques et 470 protestants. — En Prusse rhénane, en 1880, sur 1.000 habitants, 723 catholiques et 264 protestants ; en 1885, 717 catholiques et 270 protestants (*Stimmen aus Maria Laach*, 1890, XXXVIII, p. 603 et sq.).

[2] Sur 1.000 habitants, le chiffre des catholiques, dans les provinces dont l'énumération suit, était le suivant en 1880 et 1885 :

	Prusse occidentale	Posnanie	Silésie	Berlin	Brandebourg	Schleswig	Saxe prussienne	Hanovre	Prusse orientale
1880..	493	653	520	72	22	8	63	122	129
1885..	499	659	525	76	25	10	65	124	130

1875, près de 44.000; en 1887, 57.000. C'est dans l'arrondissement de Dresde, surtout, et durant les années qui suivirent la guerre, lorsqu'on commençait à profiter de la loi sur la libre circulation dans l'Empire (*Freizügigkeit*), que cette poussée fut la plus forte. Or, en 1835, les 18.000 catholiques qui habitaient la région de l'Oberlausitz représentaient les deux tiers du catholicisme saxon ; elle en possède, aujourd'hui, 29.000, mais ils ne représentent plus qu'un tiers de la population catholique de Saxe. Ainsi le centre de gravité du catholicisme saxon s'est déplacé ; et dans l'ensemble du royaume on n'évalue guère à plus de 15 0/0 le nombre des paroisses protestantes demeurées vierges de toute infiltration romaine [1].

Ces pénétrations ne dissolvent ni ne désagrègent les anciens groupements religieux ; mais elles en tempèrent l'exclusivisme en constellant d'un certain nombre de taches des districts jusqu'ici homogènes; sur la physionomie religieuse de chaque région, elles répandent quelque incertitude ; c'en est assez pour alarmer [2]. Que dans une

[1] Si l'on veut posséder le détail complet de ces changements confessionnels, on doit consulter l'écrit que nous résumons ici : Scheuffler, *Der Besitzstand des Katholicismus in Sachsen, 1815 und 1888* (Neusalza, 1889). Voir aussi l'article de M. Böhmert, *Zeitschrift des K. sächsischen statistischen Büreaus*, 1891, p. 53. Utilisant les chiffres du recensement de 1890, il établit ainsi la balance confessionnelle : en 1840 les luthériens formaient 98 0/0 de la population et les catholiques 1,75 0/0 ; en 1890 les luthériens forment 95,29 0/0 de la population et les catholiques 3,67 0/0.

[2] Les progrès d'une confession dans une ville s'expliquent en général par la prédominance de cette confession dans les campagnes d'où l'on émigre vers cette ville : c'est là une loi plus exacte que cette autre qu'on a souvent formulée : « La confes-

bourgade luthérienne des travailleurs catholiques s'installent; aussitôt la Ligue évangélique en induit un plan de conquête occulte, lentement préparé par les Jésuites pour la ruine de la Réforme [1]. Et comme le grand nombre des officiers et fonctionnaires protestants envoyés en Prusse rhénane est de nature à surprendre les catholiques, volontiers ils accuseraient le gouvernement de tenter leurs filles en multipliant pour elles les occasions séduisantes de mariages mixtes [2] et de les trahir, au lendemain de la noce, en les exilant, par de systématiques mutations de postes, dans quelque province lointaine, strictement évangélique, où périclite leur foi.

sion de la minorité s'augmente plus vite que celle de la majorité. » Voir à cet égard l'opinion d'un des statisticiens les plus distingués de l'Empire, M. Hermann Losch, *Württemberger Jahrbücher für Statistik und Landeskunde*, I, p. 211 (Stuttgart, Kohlhammer, 1894).

[1] Voir, par exemple, ce curieux cri d'alarme protestant: « Notre question était ainsi conçue : D'où vient que le catholicisme s'augmente beaucoup plus rapidement dans les villes protestantes du Wurtemberg que le protestantisme dans les villes catholiques ? La première réponse qui s'offre est la suivante: Cet étonnant mouvement de population répond, de tous points, aux principes du Pape, des Jésuites, du catholicisme propagandiste. Il est une conséquence du catholicisme propagandiste, qui considère l'Allemagne comme une terre de mission que le catholicisme doit reconquérir » (*Konfessionelle Bevölkerungsbewegung in Württemberg*, p. 44. Halle, Strien, 1888).

[2] Le chanoine Heinrich, de Mayence, l'une des notabilités du catholicisme allemand vers 1850, disait que, pour refuser certains mariages de cette nature, la jeune fille catholique, parfois, doit avoir l'étoffe du martyre. — La question des mariages mixtes et de leur répercussion sur le progrès ou le recul des deux confessions protestante et catholique est perpétuellement discutée en Allemagne ; l'étude de cette question prendrait place, tout naturellement, dans un chapitre sur les rapports réciproques des deux confessions; nous ajournons ce chapitre pour un volume

Il est deux points de l'Empire où le gouvernement prussien travaille, ouvertement, à renverser la situation réciproque des confessions, et se sert du protestantisme comme d'un légat : ce sont la Pologne et l'Alsace-Lorraine. L'immigration protestante, ici et là, est commandée par le pouvoir central ; pour que les nouveaux maîtres trouvassent une majorité de dévouements, il faudrait, paraît-il, que la vieille confession catholique ne conservât plus que la minorité des âmes. C'est au nom du patriotisme germanique que la Ligue évangélique et l'Association de Gustave-Adolphe veulent multiplier, dans ces deux pays, les églises et les écoles évangéliques [1]. Dans les couches profondes des deux peuples annexés, il y a comme une fidélité stagnante aux anciens souvenirs ; secouer cette volontaire existence d'outre-tombe, remuer cette stagnation, en y faisant s'infiltrer, ou même s'engouffrer, un flot de protestantisme prussien : telle est la politique impériale. M. de Bismarck et son successeur ont semé les colonies allemandes à travers l'antique Pologne ; mais juxtaposer n'est point mêler ; entre-choquer n'est point assimiler ; la mieux combinée des mosaïques demeure une œuvre factice, et M de Bismarck n'a pu faire qu'une mosaïque.

ultérieur. On peut consulter sur les mariages mixtes : Braasch, *Das Conto zwischen der evangelischen und katholischen Kirche auf dem Gebiet der Mischehen in Deutschland* (Iéna, Costenoble, 1883).

[1] On s'en peut convaincre en feuilletant la collection, déjà nombreuse, des tracts que publie l'*Evangelischer Bund* (Leipzig, Braun), et spécialement le tract du pasteur Bärwinkel : *Der evangelische Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen.*

Lorsque les Polonais dénoncent l'invasion du germanisme évangélique, les ministres prussiens, pour leur rétorquer leurs griefs, citent l'exemple de Danzig, où, depuis 1868, un noyau polonais aurait repris droit de cité[1], et l'exemple de certains villages de la Prusse occidentale, où des écoles fondées par l'association protestante de Gustave-Adolphe seraient tombées aux mains et au service des catholiques par suite de l'immigration systématique d'une plèbe polonaise[2]. Comme jadis les chevaliers de l'Ordre teutonique, arborant la croix noire sur le manteau blanc, luttaient à coups d'épée contre leurs voisins de Pologne, ainsi dans la Prusse occidentale, redevenue comme il y a cinq siècles la Marche de deux races — et devenue

[1] Hermens, *Die gemeinsame Gefahr der evangelischen Kirche und der deutschen Nationalität in der Diaspora der deutschen Grenzmarken*, p. 48 (Leipzig, Braun, 1895).

[2] Hermens, *op. cit.*, p. 51-52. Cet opuscule, publié par les soins de l'*Evangelischer Bund*, donne de nombreux renseignements, d'inspiration protestante, sur l'infiltration polonaise dans les vieilles Marches germaniques. — Voir aussi, dans la *Chronik* des 11 et 18 août 1892, deux articles fort documentés sur les progrès du « Polonisme » dans la Prusse occidentale. — M. le ministre de Gossler déclarait à la Chambre prussienne, le 12 mars 1890, que les régions du royaume de Prusse qui jadis étaient considérées comme protestantes par excellence se peuplaient aujourd'hui de catholiques, et surtout de Polonais. On pourrait citer, comme exemple, la ville de Brandebourg, où s'est fondé, en 1890, le *Verein* catholique polonais Sobieski, et où la communauté catholique s'est tellement développée qu'en 1889, pour la première fois depuis la Réforme, un évêque catholique a mis le pied à Brandebourg (Ernst Riedel, *Katholisches Leben in der Mark Brandenburg*, p. 108 et 127. Berlin, imprimerie de la *Germania*, 1894). — Dans la province de Brandebourg, entre 1880 et 1890, le nombre des catholiques s'est accru de 10 0/0, au dire de M. Rogge (*Die Zunahme des Katholicismus in der Provinz Brandenburg*, p. 5, Leipzig, Braun, 1893).

par surcroît la Marche de deux confessions — c'est, si l'on ose dire, à coups de colons, de journaliers et de vagabonds, que le germanisme protestant et le polonisme catholique se combattent incessamment sans pouvoir jamais s'évincer[1].

Partout ailleurs, les infiltrations religieuses accomplies déjà et celles, plus importantes, que promet l'avenir, sont plutôt commandées par la force des choses que par des intentions de propagande ; elles sont un phénomène, non une manœuvre. La législation du xix[e] siècle, plus tolérante que ses devancières, les a permises ; elles ont été provoquées et encouragées par l'abaissement des barrières entre les divers Etats, par les facilités du transit, par les circonstances économiques qui réclamaient un chassé-croisé de travailleurs[2]. Elles attestent la vie complexe, agitée, un peu essoufflée, de l'Empire unifié : par politique, il aime à mêler ses enfants ; bon économe de leurs forces, il les détache là où leurs bras peuvent le mieux servir ; il exploite, en toutes ses régions, des Allemands de partout ; et ses grandes cités, réceptacles de Polonais et de Rhénans, de Badois et de

[1] Hermens, *op. cit.*, p. 40, donne les chiffres suivants sur la proportion des deux confessions dans la Prusse polonaise:

Prusse orientale...	855	protestants;	131	catholiques;	7	israélite
Prusse occidentale.	475	—	500	—	14	—
Posnanie..........	309	—	664	—	26	—

[2] Dans de tout petits Etats même, ce chassé-croisé de travailleurs provoque d'intéressants changements confessionnels; en Anhalt, par exemple, de 1887 à 1892 le nombre des protestants a augmenté de 8,40 0/0, et celui des catholiques de 61,56 0/0 (*Chronik*, 1892, p. 50).

Saxons, deviennent, en quelque mesure, une école de fusion et d'unification, où les poignets se trempent pour une lutte industrielle contre l'Angleterre, cette émule qui paraît une moitié d'ennemie. Le soldat, à son tour, dans le district où il cantonne, est un exotique, et l'adepte, souvent, d'une religion exotique[1] : dans le protestant Brandebourg, un tiers des fidèles du pape se compose des recrues de l'empereur, originaires d'autres régions ; on a vu se créer des paroisses, celle de Wismar, par exemple, pour offrir une messe à des soldats[2], et s'édifier des temples, en Prusse rhénane, pour que la garnison protestante eût un prêche. Préoccupée de broyer entre elles les diverses populations, peu importe à la Prusse que dans cette robuste besogne elle trouble, en beaucoup d'endroits, la tranquillité, longtemps bien assise, du vieil établissement religieux, protestant ou catholique ; dans la première année de la domination prussienne en Hanovre, la communauté catholique s'accrut de 1.500 membres[3]. Joignez-y le va-et-vient des fonctionnaires[4], et vous comprendrez qu'au contact de

[1] A Brunschwick, où la législation religieuse est encore une législation d'exception contre les catholiques, 300 soldats et quelques officiers appartiennent à l'Eglise romaine.

[2] Bernhard Lesker, *Aus Mecklenburg's Vergangenheit*, p. 111-113 et p. 157-158 (Ratisbonne, Pustet, 1880). En plusieurs endroits du Mecklembourg-Schwerin, c'est pour subvenir aux besoins religieux des Français prisonniers en 1870 que des édifices catholiques ont été ouverts.

[3] Woker, *Geschichte der katholischen Kirche und Gemeinde in Hannover und Celle*, p. 246-247 (Paderborn, Schöningh, 1889). Les catholiques, dans la ville de Hanovre, étaient 4.500 en 1866, et 11.650 en 1895 (*op. cit.*, p. 228 et 236).

[4] Depuis longtemps déjà, dans les provinces prussiennes, le va-et-vient des fonctionnaires et des militaires amène des chan-

cette incessante circulation le visage correct que s'étaient composé les anciens groupements religieux, bien barricadés et bien policés par les souverainetés d'autrefois, se chiffonne ou se ride inévitablement.

Formation, aux XVIe et XVIIe siècles, d'un certain nombre de terroirs, exclusivement protestants ou catholiques, qui coïncidaient exactement avec les limites des principautés, grandes ou minuscules, et qui survécurent à ces principautés : voilà un premier fait qui explique le morcellement religieux de l'Allemagne.

Développement, au XIXe siècle, de minorités confessionnelles qui n'empêchent point, sans doute, la Basse-Bavière ou la Prusse rhénane de demeurer catholiques, ni le Brandebourg ou la Saxe de demeurer protestants, mais qui, réclamant la tolérance, font brèche dans la sévère cohésion des vieux cadres : voilà le second fait ;

gements confessionnels. C'est par l'installation, dans les provinces catholiques de Prusse, de soldats et de bureaucrates protestants que M. Julius Bachem explique la multiplication des paroisses protestantes, dans la période entre 1815 et 1860 ; de 1815 à 1840, 80 paroisses protestantes y furent créées ; de 1840 à 1850, 91 ; de 1850 à 1861, 160 (Julius Bachem, *Preussen und die katholische Kirche*, 5e édit., p. 51, Cologne, Bachem, 1887). — Le *Märkischer Almanach* de 1895 publie un certain nombre de chiffres qui permettent d'évaluer l'appoint catholique que les soldats catholiques apportent dans le Brandebourg :

Francfort-sur-Oder..	sur 3.750	catholiques,	750	soldats
Juterbog...........	— 500	—	400	—
Neu-Ruppin........	— 600	—	300	—
Potsdam-ville.......	— 5.500	—	1.500	—
Spandau...........	— 7.700	—	1.700	—
Stargard-ville......	— 1.100	—	500	—

et ces *Diasporas*, comme on les appelle, essaims protestants lancés en terre catholique, essaims catholiques lancés en terre protestante, aggravent et corrigent, tout à la fois, le morcellement légué par l'ancien régime ; elles le corrigent en le rendant moins abrupt, en inclinant les barrières religieuses dont les principautés aimaient à s'enfermer; elles l'aggravent, aussi, en exigeant chaque jour, en-deçà de ces barrières, un nouveau sacrifice de l'homogénéité confessionnelle.

En nous aidant de ces observations comme d'une légende explicative, nous sommes en mesure, désormais, de lire une carte confessionnelle de l'empire allemand.

III

Prusse rhénane et Westphalie, Bavière, Pologne, telles sont les trois régions éminemment catholiques de l'Empire. Le catholicisme rhénan doit être observé dans les meetings ; le catholicisme bavarois, dans les chapelles ; quant au catholicisme polonais, il offre je ne sais quoi de boudeur et d'archaïque, qui, tout à la fois, impose la réserve et séduit la curiosité.

Volontiers on parle de la « catholique » Bavière, et l'épithète est méritée. Elle est, par excellence, l'asile des traditions pieuses ; et le clergé régulier,

qui les entretient, est relativement plus nombreux en Bavière que dans toute autre partie de l'Allemagne. Longtemps encore, au-dessus de la porte des masures rurales, s'ouvriront les bras d'une madone ou s'allongeront ceux d'une croix. A la cour, des cérémonies survivent, qui de partout ailleurs sont disparues. Une fois par an, dans la chapelle royale, le prince régent arme des chevaliers ; c'est à la fête de saint Georges. Debout devant l'autel, sévèrement serrés dans une tunique de soie blanche, les postulants écoutent un sermon, qui les éclaire sur leurs futures obligations. Elles sont doubles : tirer le glaive pour le Christ et l'Immaculée-Conception et se dévouer pour les pauvres et les malades. Entre les mains du prince régent, intermédiaire entre eux et Dieu, ils en prêtent le serment; le prince, alors, leur donne l'accolade, les enrôle dans la milice de Saint-Georges, et préside à leur toilette, à la remise du casque, de l'épée, des éperons, du manteau bleu ciel au collet d'hermine, tandis qu'à l'autel la messe se poursuit et s'achève. On rêverait pour cette scène, comme théâtre, les arceaux d'une cathédrale, et comme témoins, des pauvres et des malades, fourmillant au fond des nefs : l'étroite chapelle, de style jésuite, semble plutôt faite pour des mariages morganatiques que pour des pompes de chevalerie. C'est après la solennité que le comparse populaire est admis : dans une salle du palais, les princes et les chevaliers entrecoupent d'une série de toasts un déjeuner des plus somptueux ; ils se passent l'un à l'autre, en signe de fraternité, une coupe archaïque, pétillante de vin, qui dessine une tête

de lion ; et, derrière un léger rideau de gardes, le bon peuple de Munich défile, jetant sur le gala des coups d'œil brefs et surpris. Survivance d'un âge où la religion créait et ordonnait les fêtes de cour, cette cérémonie de la Saint-Georges, par le fait même qu'elle est un anachronisme, témoigne d'une fidélité littérale aux anciennes coutumes religieuses, trait distinctif de la piété bavaroise [1]. La Bavière a des pèlerinages fréquentés ; Notre-Dame d'Alt-Oetting attire un grand concours de foule ; autour de l'image miraculeuse, des statues d'argent, à demi agenouillées, font sentinelle ; ce sont des princes de Bavière, chevaliers servants de la reine céleste [2].

« Tu ne peux pas aujourd'hui comprendre l'éclat de ton berceau ; tu ne soupçonnes pas pour quels sévères devoirs, pour quels douloureux renoncements la destinée nous a élus. Tous s'inclineront profondément ; en face ils te souriront, et par derrière te déchireront ; n'aie point d'espoir en l'amitié. Mais ta vie épineuse connaîtra des heures de joie ; Dieu a voulu qu'il y eût des grands pour que le bien fût fait à profusion. Fais le bien ; trouver la reconnaissance, c'est chimère. L'ingratitude même t'est réservée ; le salaire, c'est Dieu qui l'offre ; à ceux qui ont fait le bien, il donne la

[1] Voir la brochure : *Der königlich Bayerische Haus-Ritter-Orden vom heiligen Georg, nach seinen gegenwärtig bestehenden Vorschriften, Einrichtungen und Gebräuchen* (Munich, 1880). L'histoire de l'Ordre (p. 1-8), le détail des cérémonies religieuses et des serments prêtés par les chevaliers (p. 54-70), le texte consacré des toasts)p. 70-71), y seront lus avec intérêt.

[2] *Wallfahrtsort Altötting und seine Sehenswürdigkeiten*, p. 24-30 (Altötting, Lutzenberger, s. d.).

paix. » C'est en 1881 qu'une infante d'Espagne [1] dont l'enfance avait été promenée dans l'exil, sou pirait ces mâles leçons sur le berceau de sa nièc Mercédès. Devenue princesse de Bavière, appli quant ses propres conseils, elle incarne à Munic la charité catholique ; la « séraphique Unio d'amour pour les enfants pauvres et abandonnés » qui fait beaucoup de bien et en rêve plus encore ne l'a point seulement pour bienfaitrice et prési dente, mais pour collaboratrice de son *Bulletin* [2] auquel elle adresse, entre autres oboles, celle d ses vers. C'est une cour officiellement catholiqu que la cour de Bavière.

Mais, en dépit des pompes du catholicisme, e dépit même de ses œuvres, la prise qu'il avait jadi sur la vie publique bavaroise va s'affaiblissan Munich est l'une des rares villes catholiques d l'Empire où le socialisme se soit implanté ; il détach deux représentants au Reichstag, un au Landtag Vainement chercheriez-vous, en Bavière, cette cor respondance presque adéquate que l'on observ sur d'autres points de l'Allemagne, entre les don nées de la statistique religieuse et le résultat de élections législatives : dans les deux circonscrip tions de Munich, la proportion des catholiques a nombre total des habitants est, respectivemen de 79 et 88 0/0, et les suffrages recueillis par Centre ne dépassent pas 21 et 28 0/0 [3]. Si quelqu'u

[1] S. A. R. la princesse Louis-Ferdinand de Bavière (*Das M rienkind*, janvier 1894, p. 5. Altötting, imprim. du *Seraphisch Liebeswerk*).

[2] *Seraphischer Kinderfreund*, Altötting.

[3] W. Schwarze, *Wird die Centrumspartei die ausschlaggeben*

semblait appelé, par son insigne expérience du terrain catholique, à réparer ces disgrâces, c'était assurément le comte Conrad de Preysing, neveu de Ketteler; devant lui, les obstacles foisonnèrent; il fit tout ce qu'il put, non tout ce qu'il eût voulu. Le Centre est traité d'invention prussienne par certains Bavarois de vieille souche. Il est contre-balancé, dans les campagnes — spécialement en Basse-Bavière, où il a perdu la moitié des circonscriptions — par la Ligue des paysans (*Bauernbund*), dont vainement il signale les candidats comme protestants ou « libéraux »[1]. On mesurerait assez exactement la force de l'Eglise romaine en Bavière, en disant que l'électeur ne tolère point de la sentir attaquée : M. de Vollmar et ses amis socialistes sont, en matière religieuse, des opportunistes respectueux. Non moins exactement, on mesurerait la faiblesse de cette Eglise, en disant que l'électeur accepte malaisément, pour ses votes, la discipline du clergé : les candidats de la cure ne sont point, forcément, les élus des fidèles. La presse catholique, en Bavière, est moins riche et moins influente qu'en d'autres pays allemands[2].

L'esprit public, depuis quelques années, échappe

Partei im Reichstage bleiben ? p. 31 (Berlin, imprim. de la *Germania*, 1894).

[1] W. Schwarze, *op. cit.*, p. 31-32. Les trois circonscriptions de Straubing, Pfarrkirchen, Kelheim furent enlevées en 1893 par le *Bauernbund ;* et dans celles de Landshut, Passau et Deggendorf, les candidats du Bauernbund eurent 36,1 0/0, 44,9 0/0 et 40,2 0/0 des suffrages.

[2] L'*Augsburger Postzeitung*, le principal journal catholique de Bavière, a publié, dans les premiers numéros de janvier 1897, une série d'articles sur la Bavière en 1896, auxquels on peut se reporter pour de plus complets renseignements.

lentement à l'Eglise, et les mœurs aussi lui échapperaient-elles ? Certaines statistiques des naissances illégitimes tendraient à le prouver. Dans cette laïcisation de la vie publique, dont le socialisme profite, l'Etat bavarois a sa part de responsabilité : depuis Mongelas, ministre au début du siècle, jusqu'à M. de Lutz, ministre hier, les hommes politiques de la Bavière ont lentement tari la sève catholique. C'est à l'instigation de ce royaume que fut inséré, en 1872, dans la législation de l'empire, le fameux « paragraphe de la chaire », prélude du Culturkampf[1]. Le premier ministre de Bavière, chancelier actuel de l'Empire, fut en 1869 le seul gouvernant en Europe qui rêvât d'une ingérence des pouvoirs laïques dans les délibérations du concile[2]. Les prêtres, « vieux catholiques » hostiles à l'infaillibilité papale, furent maintenus par M. de Lutz, vingt ans durant, dans les paroisses catholiques dont ils étaient titulaires[3]. La réunion, à Munich, d'un congrès catholique allemand fut, en 1890, quasiment prohibée[4]. L'établissement

[1] Sur le rôle joué par la Bavière dans le *Culturkampf*, voir dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er mars 1897, l'article de M. le comte Lefebvre de Béhaine : *Léon XIII et le prince de Bismarck*

[2] On trouvera des renseignements à ce sujet dans l'ouvrage de M. Emile Ollivier : *L'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican* (Paris Garnier).

[3] C'est seulement lorsqu'il fut établi que les « vieux catholiques » avaient été amenés, peu à peu, à repousser d'autres dogmes que celui de l'infaillibilité, que le ministère des cultes bavarois, par un acte du 15 mars 1890, les invita à se faire reconnaître comme une confession spéciale et cessa de les considérer comme « catholiques » (Voir le texte de cet acte dans J. Verus *Der Culturkampf in Bayern*, p. 77-81. Berlin, imprim. de la *Germania*, 1890).

[4] La lettre du prince régent à l'archevêque de Munich, du

catholique, en Bavière, est somptueusement installé ; mais dans cette installation il est comme calfeutré [1]. On permet au clergé des œuvres de philanthropie ; mais, s'il se mêlait trop activement aux conflits sociaux, il risquerait d'être arrêté au nom de l'ordre public.

On lui permet de se manifester par des processions et par des missions [2]; mais s'il s'abandonnait à certaines hardiesses de propagande, il risquerait d'être arrêté au nom de la paix religieuse. Au fond de ces églises bavaroises, où l'on ne refuse aucun luxe à Dieu, vous rencontreriez, surtout depuis le Congrès catholique qui s'est réuni à Munich en 1895 [3], plus d'un prêtre tout enveloppé des vapeurs de l'encens, qui volontiers échangerait ce confort contre la liberté d'action du clergé rhénan.

Dans la Prusse rhénane et la Westphalie, le ca-

15 mai 1890, où était exprimé le désir d'un ajournement du congrès catholique, est publiée dans Verus : *Der Culturkampf in Bayern*, p. 81 (Berlin, imprim. de la *Germania*, 1890).

[1] Au Conseil fédéral, les représentants de la Bavière sont opposés au rappel des Jésuites ; le président du conseil et plusieurs ministres bavarois sont protestants.

[2] Dans les douze églises catholiques de Munich, au carême de 1895, 48 missionnaires entreprirent une vraie campagne de prédications, dont les Bavarois catholiques parlaient avec orgueil (*Verhandlungen der 42 General-Versammlung der Katholiken Deutschlands in München vom 25 bis 29 August 1895*. Munich, Herder, 1895, p. 109).

[3] « Nous viendrons à Munich, non maintenant, mais plus tard » Ainsi parlait Windthorst, en 1890, au congrès de Coblentz, au lendemain des démarches par lesquelles le gouvernement bavarois avait prohibé la réunion du congrès à Munich. Cinq ans plus tard, la promesse de Windthorst s'accomplissait, et le comte de Preysing se plaisait à le faire observer dans le discours par lequel il inaugurait le congrès (*Verhandlungen der 42 General-Versammlung der Katholiken Deutschlands in München vom 25 bis 29 August 1895*, p. 106, Munich, Herder, 1895).

tholicisme a pris, en effet, au cours de notre siècle, une allure apostolique et l'attitude d'une puissance sociale. Sans lisière ni compression, ou peu s'en faut, il est ici tout ce qu'il veut être. Le pouvoir central est lointain ; c'est par surcroît un pouvoir protestant : dirigé par un Etat catholique, un Culturkampf a l'air d'un rappel à l'ordre (ce qui fait hésiter et douter les consciences) ; dirigé par un Etat hérétique, il a l'air d'une provocation (ce qui les soulève et les fait vaincre). A la faveur des circonstances et sous l'impression des cours de droit canon professés à Bonn par le savant Ferdinand Walter [1], se développa peu à peu, dans la Prusse rhénane, un mouvement d'émancipation catholique, qui surprit tout d'abord les clergés et les fidèles des Etats voisins, façonnés par le joséphisme. Droste-Vischering, archevêque de Cologne, en donna le signal, en se laissant incarcérer à Minden, en 1837, pour rébellion contre la législation civile des mariages mixtes. Les lois de mai, œuvre commune de M. de Bismarck et de M. Falk, décimèrent l'Eglise rhénane ; elles ouvrirent une crise, où plusieurs évêques perdirent leurs sièges et gagnèrent la prison ; mais, entre le clergé tracassé

[1] L'influence de Ferdinand Walter et de son enseignement contrebalança d'une façon très efficace l'esprit joséphiste dont étaient encore imprégnées certaines sphères du clergé. « Ce cours fut une révélation, écrit M. le baron Alphonse de Courcel ; il eut un retentissement considérable : dans les provinces rhénanes, en particulier, les catholiques, mieux assurés de la justice historique de leur cause, reprirent conscience de leur force » (*Ferdinand Walter*, p. 5-6, typogr. Lahure, 1880). Et le biographe n'hésite pas à appeler Walter « un des plus utiles pionniers du grand mouvement de rénovation chrétienne qui a signalé la première moitié du XIX[e] siècle » (p. 1).

par un pouvoir protestant et le petit peuple jaloux d'arracher aux industriels protestants une amélioration de son sort, une curieuse alliance fut conclue, qui dure encore, et dont le Centre prussien profita. L'histoire de cette alliance, sur laquelle nous reviendrons un jour, domine le catholicisme rhénan [1]. Dans la plupart de ses actes, il y eut un mélange de préoccupations religieuses et de préoc-

[1] « Avec le *Culturkampf*, un nouveau principe entra en scène pour la formation des partis : les tisserands de la Prusse rhénane durent prendre position dans une question où jusque-là ils étaient neutres. Le conflit social entre fabricants et travailleurs subsista ; un conflit nouveau, entre cléricaux et libéraux, s'y joignit. Dans la lutte entre libéraux et socialistes, le clergé était resté plus ou moins neutre ; il n'avait aucune raison de s'échauffer pour les libéraux, protestants et anticléricaux, et il devait être réservé vis-à-vis des révolutionnaires, qui avaient pour chefs des Juifs et des athées. Mais maintenant commençait une lutte contre le clergé lui-même : il devait sortir de sa réserve et se chercher des appuis. Où les trouva-t-il ? A Crefeld sans exception, à Gladbach en majorité, les fabricants étaient des protestants ou des catholiques anticléricaux ; d'eux, il n'y avait rien à attendre. Le clergé dut se tourner vers l'autre classe : le peuple, les travailleurs, les tisserands, la composaient... La lutte religieuse et la lutte sociale furent parallèles... Le parti libéral apparut comme le groupement des fabricants et des anticléricaux, le parti du Centre comme le groupement des travailleurs et du clergé. Plus que jamais les ecclésiastiques, hostiles aux fabricants libéraux, furent rejetés vers le peuple... Les tisserands sont les adeptes de l'ultramontanisme, moins parce qu'il est un parti religieux que parce qu'il est devenu un parti social » (Alphons Thun, *Die Industrie am Niederrhein und ihre Arbeiter ;* Erster Theil : *Die linksrheinische Textilindustrie*, p. 197-198, Leipzig, Duncker, 1879). La citation, très curieuse, comporterait plusieurs réserves (Voir Hertling, *Aufsätze und Reden socialpolitischen Inhalts*, p. 74 et suiv., Fribourg, Herder, 1884) ; et l'étude du catholicisme allemand nous permettra d'insister sur ces pages de M. Thun et de les discuter. Mais on peut dire que l'apparence extérieure des événements, tels qu'ils se déroulèrent en Prusse rhénane, y est fort bien saisie ; et c'est pourquoi nous avons voulu reproduire tout de suite ces lignes caractéristiques.

cupations sociales, qui se soutenaient et s'enveloppaient entre elles. L'Eglise descendit dans les fabriques, consentit à faire siennes les questions matérielles de l'existence ouvrière. Les fidèles, alors, brisèrent ces compartiments derrière lesquels autrefois ils retranchaient leur vie civique; et leurs votes allèrent au Centre, parce que leurs âmes étaient à l'Eglise. Elle associait tour à tour les ouvriers de la grande industrie, les paysans, les ouvriers, les commis de boutiques, comme elle avait, dès 1845, associé les compagnons ambulants. C'est en Westphalie et en Prusse rhénane que prirent naissance ces puissants *Vereine*, lentement ramifiés à travers toute l'Allemagne. Ils trouvaient la place prise par un discret fourmillement d'associations et de fraternités pieuses, œuvres de conservation, qui groupaient en des chapelles bien closes, pour la protéger contre le mal, une dévote élite triée dans la foule. Sans évincer ces *Bruderschaften*, qui dans certaines villes, comme Aix-la-Chapelle, résument encore presque exclusivement l'action catholique, les *Vereine* s'y juxtaposèrent, avec des cadres plus amples et des façons plus conquérantes. On y choquait les verres en même temps qu'on y mêlait les prières; on s'y groupait pour la réalisation concrète et terrestre d'un certain idéal chrétien; loin de fouiller la vaste pâte populaire pour en extraire le levain et empêcher qu'il n'y fût étouffé, on voulait, au contraire, qu'il fermentât au milieu de cette pâte: c'est sur de larges fondations que ces groupes nouveaux étaient assis. Ils dressèrent le peuple catholique à penser par lui-même et à agir par lui-

même, sans attendre d'en haut, comme une sorte de supplément à la révélation, un mot d'ordre quotidien pour la conduite politique et sociale [1]. Or il fallait que sur le terrain politique la prépondérance du catholicisme rhénan trouvât son expression : grâce à la vertu éducatrice des *Vereine*, cette expression put prendre une autre forme que celle qu'on appelle vulgairement le gouvernement des curés. Le Centre rhénan est d'un acabit fort laïque : il se maintient, avec la hiérarchie ecclésiastique, en une communauté générale d'idées ; mais il la laisse en paix, et elle le laisse en paix. De la *Gazette populaire de Cologne*, qui depuis trente-sept ans, avec un mélange presque artistique de souplesse et de fermeté, commente et conduit la politique du Centre, jamais on n'entendrait dire sommairement, non plus que de l'ensemble des journaux catholiques allemands : « C'est l'organe de l'évêché. » Telle est, en son complexe aspect, l'orientation du catholicisme rhénan.

Il parlait aux foules de justice sociale, voire même d' « exploitation capitaliste », avant que les socialistes ne se fussent présentés [2]. Devancés dans la

[1] On ne saurait avoir une idée plus complète de l'activité « sociale catholique » dans la Prusse rhénane qu'en lisant la monographie consacrée par M. Brandts au diocèse de Cologne : *Die katholischen Wohlthätigkeits-Anstalten und Vereine sowie das katholisch-sociale Vereinswesen insbesondere in der Erzdiöcese Köln* (Cologne, Bachem, 1896).

[2] Sur cette activité sociale du catholicisme, voir les livres de M. l'abbé Kannengieser : *Catholiques allemands, le Réveil d'un Peuple* (Paris, Lethielleux); et l'opuscule hostile de M. le pasteur Weber : *Die sociale Organisation des römischen Katholicismus in Deutschland* (Halle, Strien, 1890).

confiance du peuple, ceux-ci perdirent toute chance de victoire. Leur clientèle, composée surtout d'ouvriers immigrés, se trouve parfois en majorité pour certaines élections professionnelles; mais, pour les élections politiques, l'agglomération industrielle qui s'est entassée dans la région de Cologne demeure une bastille du Centre allemand. Avec cette fidélité politique, la pratique religieuse va de pair, ainsi que le bon aloi des mœurs; sur 100 catholiques, on évalue de 75 à 95 le chiffre des communions pascales; et si l'on excepte la petite principauté de Schaumburg-Lippe, enfoncée d'ailleurs comme un coin dans la Westphalie, cette dernière province et la Prusse rhénane sont les deux pays d'Allemagne où les naissances illégitimes sont le plus rares [1]. Dans un journal de voyage, récemment mis en lumière par le P. Lecanuet, Charles de Montalembert, en 1834, écrivait: « La Westphalie est le foyer du catholicisme dans l'Allemagne du Nord, c'est la Bretagne germanique [2]. » Ce témoignage demeure exact.

Dans quelle mesure la poussée des intérêts agrariens risque-t-elle, à la longue, de désorganiser le Centre rhénan-westphalien, d'imposer des hommes nouveaux à la confiance des catholiques ruraux, et de troubler l'harmonie entre la vie religieuse et la

[1] Voir Schneider: *Theologisches Jahrbuch auf das Jahr 1897*, p. 234 (Gütersloh, Bertelsmann). — Sur la moralité dans la principauté de Schaumburg-Lippe, voir Kühne: *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner in Braunschweig, Oldenburg, Lippe, Schaumburg-Lippe und Bremen*, p. 58-61 (Leipzig, Werther, 1896).

[2] P. Lecanuet, *la Jeunesse de Montalembert*, p. 380 (Paris, Poussielgue, 1896).

vie publique [1] ? Nous l'étudierons plus tard. La plus récente manifestation du Centre dans cette région fut l'élection législative de Cologne, en janvier 1896 ; M. l'avocat Karl Trimborn recueillit un nombre de voix supérieur encore à celui que le Centre obtenait d'ordinaire ; dès le premier tour, il fut élu [2]. Un industriel de München-Gladbach, M. Brandts, et M. Trimborn lui-même comptent beaucoup, pour maintenir la discipline électorale, sur l'Association populaire pour l'Allemagne catholique (*Volksverein für das katholische Deutschland*), dernière création de Windthorst, et dont ils se partagent la présidence [3]. Cette association est destinée à répandre, à travers toute l'Allemagne, cet esprit d'initiative laïque et ce programme d'action sociale qui font la force du catholicisme rhénan. Le catholique de la Prusse rhénane est attaché à son autonomie ; il se dit volontiers Rhénan, tient fort peu à passer pour Prussien ; il a conscience de ce qu'il vaut ;

[1] Le 10 septembre 1894, a été créée, à Cologne, la *rheinische Volksstimme*, journal catholique agrarien. M. le baron Félix de Loe, l'actif fondateur des associations agricoles de la Prusse rhénane, était l'inspirateur de ce journal ; il est mort en 1896.

[2] Le tableau suivant permet d'apprécier la force du Centre dans les diverses villes de la Prusse rhénane :

	Pour 100			Pour 100	
Cologne........	80	des habitants sont	catholiques ;	42	votèrent pour le Centre en 1893.
Dusseldorf.....	72	—	—	45	
Crefeld........	80	—	—	58	
Aix-la-Chapelle.	92	—	—	74	

(Schwarze, *Wird die Centrumspartei die ausschlaggebende Partei im Reichstage bleiben?* p. 9. Berlin, imprim. de la *Germania*, 1894.)

[3] Voir Kannengieser : *Ketteler et l'Organisation sociale en Allemagne*, p. 175-254 (Paris, Lethielleux).

et par surcroît il a l'ambition d'introduire en d'autres pays allemands ses procédés, ses allures et ses habitudes de succès. Il rêve que sa province soit un foyer ; et rappelant avec orgueil l'immense foule d'Allemands qui se pressaient aux deux pèlerinages de Trèves, en 1844 et 1888, pour vénérer la sainte tunique, il conclurait volontiers que la Prusse rhénane est prédestinée, de droit divin, à régler dans l'Allemagne catholique les pulsations de la vie mystique, comme celles de la vie politique.

Entre l'Eglise polonaise et le peuple de Pologne se maintient aussi la plus intime union ; mais, tandis que, dans la Prusse rhénane, la solidarité qui rapproche les prêtres et les masses est l'œuvre des temps récents, elle est, en Pologne, un legs du passé. Se drapant dans le deuil de ses fidèles, l'Eglise de Pologne les maintient et s'immobilise en une sorte de vie posthume, déjà plus que centenaire, faite de regrets, d'espérances et d'élans vers une résurrection. A cet égard, la cathédrale de Posen a la valeur d'un symbole. Au-delà de la ville allemande, qui chaque année multiplie ses bâtisses, le petit pont de la Wartha conduit vers un faubourg étrange ; des bicoques mal alignées, si chétives et si basses qu'on les dirait désireuses de rentrer sous terre, font avenue jusqu'à la cathédrale, disgracieux et lourd squelette, fort vilainement habillé par la mode du siècle passé ; plus loin, la campagne commence. Entrez dans la basilique : vous croyez voir une arrière-garde polonaise, oubliée là, par mégarde, à la lisière du chef-lieu germanisé. Aux piliers de la nef, s'accrochent de longues plaques de bronze, finement ouvragées ;

le graveur a dessiné, sur chacune, une forêt d'arceaux gothiques, cadre élégant et subtil, dans lequel se profile l'image du mort, fièrement en pied, comme si le jour de la résurrection avait sonné. Les chapelles latérales ont l'aspect d'une nécropole ; par-dessus leurs tombeaux, des évêques de marbre sont couchés sur le flanc ; ils dorment, non point tout de leur long, de ce sommeil hiératique qui consacre la mort et semble faciliter l'essor de l'âme, mais presque courbés en deux, dans une sorte d'assoupissement ; leurs lourdes têtes mitrées, à demi dressées, à demi tombantes sur leurs poitrines, veulent retenir un dernier souffle de vie. Et puis, à l'un des piliers voisins du chœur, un tout petit monument est fixé : c'est le tombeau de l'archevêque Dinder ; sur le siège de Posen, la Prusse, après le Culturkampf, voulut asseoir un Allemand ; elle choisit ce bon prêtre de Königsberg, qui n'eut ni le temps ni le goût de rien déranger en Pologne, qui n'essaya point de dissocier l'une de l'autre les deux notions de catholique et de polonais, et qui, maintenant, seul agenouillé parmi tant de prélats reposant en cette enceinte, semble demander pardon pour son inoffensive intrusion.

Le catholicisme et la nationalité polonaise se recouvrent, s'enveloppent, s'identifient [1]. Dans cette association, la religion trouve à la fois une

[1] C'est la raison pour laquelle l'Etat prussien, en Pologne, s'est longtemps montré défavorable aux écoles catholiques, comme le prouvent certaines statistiques qui concernent les districts de Kröben et de Posen (Hammerstein, *Das preussische Schulmonopol*, p. 143. Fribourg, Herder, 1893).

force et une faiblesse. Sur le terroir même de Pologne, insigne est la piété. A Posen, sur 100 catholiques, 93 font leurs pâques ; à la campagne, ce chiffre de 7 défaillances paraîtrait un scandale. Les abstinences, les jeûnes, demeurent très sévères et très sévèrement pratiqués. Mais, dans les âmes mêmes des Polonais, la racine catholique est parfois assez tendre : et gare à cette racine, lorsqu'ils émigrent. A Berlin, à Hambourg, à Francfort, si le journalier venu de Posen ne rencontre point un prêtre polonais, il risque fort d'être momentanément perdu pour l'Eglise. Il n'est point sûr de retrouver, en cet exil, le catholicisme authentique de sa Pologne ; la confiance lui manque ; en celui qui n'est point son compatriote, il ne voit, souvent, qu'un demi-coreligionnaire. Un prêtre prussien des environs de Berlin avait comme paroissiens un certain nombre d'ouvriers polonais ; il fit venir un missionnaire de Posnanie pour leur prêcher ; leur assiduité fut admirable, leur enthousiasme débordant ; de toutes leurs oreilles, ils écoutaient cet apôtre, qui leur disait, dans leur langue, la confiance et le respect dus au clergé prussien ; à son départ, curé en tête, ils l'escortèrent jusqu'au train. On regagna le village ; le curé, ravi, croyait avoir vaincu l'humeur défiante de ses Polonais. « Quand donc reviendra-t-il, le vrai prêtre ? » lui demandèrent, inquiets et rêveurs, quelques-uns de la bande. Le prussien passait toujours pour un faux prêtre : c'était là le succès de la mission. D'ordinaire, ce n'est point par incrédulité, c'est sous l'influence de semblables préjugés que le Polonais émigré se détache de la pratique religieuse. Dans

plusieurs régions de l'Allemagne, on fait un vif grief au clergé de Posnanie et de Silésie de l'ignorance dans laquelle il laisse ses fidèles : ce clergé réplique en reprochant au gouvernement prussien d'imposer l'enseignement du catéchisme en allemand, langue inintelligible pour les petits Polonais. L'ivrognerie, aussi, supplante souvent la religiosité dans une âme de Polonais. Soucieux de ces périls, le clergé de Posen a créé, en 1892, l'association dite de Saint-Isidore, qui se propose de réduire l'émigration en procurant aux Polonais du travail local et de veiller spécialement sur ceux qui seraient encore contraints d'émigrer. Mais ramenez ces gens dans leur village, replongez-les en leur milieu ; tout de suite, sans transition, chacun d'eux redeviendra le dévot d'autrefois, l'adorateur ému du Dieu de la Pologne, le familier des saints nationaux. Désemparé par la nostalgie, le Polonais se laissait séduire au libertinage ; mais il suffit, au retour, d'un psaume de connaissance ou d'un curé de connaissance, « le vrai prêtre, » pour ramener ce prodigue à Dieu. Il en est de la religion catholique, en Pologne, comme d'une atmosphère : le peuple y baigne ; il en est enveloppé, incessamment frôlé, plutôt que pénétré ; elle est tout à la fois à fleur de sol et inséparable du sol ; et cette atmosphère se condense, elle se fait opaque, en présence du germanisme protestant qui la voudrait entamer.

En domaine de langue polonaise, il serait imprudent au catholicisme de faire des avances à l'Etat prussien, ou, comme l'on dit, de « germaniser ». La Silésie vient d'en offrir un bruyant

exemple [1]. Plusieurs de ses députés, membres du Centre, élus par des majorités de travailleurs polonais, accédaient aisément à toutes les exigences, même militaires, du gouvernement impérial et représentaient exclusivement les intérêts de la grande propriété. En novembre 1895, les Polonais de Pless-Rybnik ont fait entendre un avertissement: contre le baron de Huene, ils ont élu, malgré les comités électoraux du Centre, un de leurs compatriotes catholiques, M. Radwanski. Sacrifier la religion à la politique, ou la politique à la religion : ce sont là des expressions qui n'ont point de sens pour les Polonais. Leur attachement à la tradition historique et leur dévouement à l'Eglise romaine ne comportent nulle dissociation ; le polonisme est un bloc; entre les parties de ce bloc, on n'en préfère aucune, on n'en subordonne aucune. Au Parlement allemand, à la Chambre prussienne, ils ont créé un parti polonais, fidèlement catholique, qui parfois dialogue avec le Centre ou même est en coquetteries avec le chancelier, mais qui s'isole, plus volontiers, en une sauvagerie fière et mélancolique, tout comme l'Eglise de Pologne, dont il compte plusieurs représentants.

Dans ces trois bastions catholiques dont nous avons tâté la solidité, le protestantisme dessine des angles rentrants : il est majorité sur certains points de la Westphalie, dans la région d'Elberfeld, dans

[1] Huit siècles durant, ces Polonais de Silésie avaient presque oublié leur origine polonaise ; du moins étaient-ils dépourvus de tout esprit particulariste ; et c'est la maladresse brutale avec laquelle M. de Bismarck a combattu le polonisme qui, chez eux, a précisément réveillé le polonisme.

une enclave bavaroise qui comprend Nuremberg, Anspach et Bayreuth ; il possède, dans le reste de ces provinces et en Posnanie, une minorité éparpillée. C'est en ces postes avancés qu'il le faudrait observer, si l'on faisait ici un travail d'édification, non une étude critique. Stimulée par le voisinage d'un catholicisme florissant, l'Eglise évangélique se dépense en merveilles de charité ; elle compose à son dogme, que ne respectent pas toujours les facultés de théologie, une toilette correcte, aussi traditionnelle que faire se peut ; elle tient à honneur, enfin, de se montrer pieuse et zélée pour le culte. Il n'est guère de pays, dans l'empire, où la ferveur protestante soit plus accomplie que dans les campagnes de Posnanie ; elles se distinguent, surtout, par la sérieuse moralité qui complète cette ferveur. Tandis que la population rurale évangélique, dans les provinces environnantes, a de mauvaises mœurs, ou, pour mieux dire, point de mœurs, elle sait en Posnanie qu'il existe une morale chrétienne [1]. On aimerait à s'attarder dès maintenant, — et nous y reviendrons plus tard, — au spectacle de cette activité philanthropique où le protestantisme rhénan et le luthéranisme bavarois se prodiguent à l'envi. C'est de Kaiserswerth, bourgade rhénane, et de Neuendettelsau, bourgade bavaroise, que se dispersèrent, à travers l'Allemagne, des milliers de diaconesses, émules des sœurs de charité catholiques. A Bielefeld, en Westphalie, les créations du pasteur de Bodelschwingh sont d'une insigne ori-

[1] Pasteur Wittenberg, *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbevölkerung im Ostdeutschland*, *I. Abtheilung*, p. 206 et 219 (Leipzig, Werther, 1895).

ginalité ; cette petite ville est comme un foyer d'évangélisme, où confluent, au profit de multiples œuvres, les aumônes de l'Allemagne protestante, et d'où rayonnent sur tout l'Empire certaines institutions qui assurent aux vagabonds un feu et un lieu. C'est en Westphalie, aussi, et dans la Prusse rhénane, que s'est le plus solidement maintenue la notion de la communauté chrétienne [1]. De bonne heure, l'Eglise évangélique, ailleurs comprimée par l'Etat, y conquit une certaine autonomie ; elle en sut profiter, pour enraciner et cultiver, dans la conscience de ses fidèles, le sentiment de leurs liens réciproques et des devoirs imposés à chacun d'eux par la fraternité paroissiale [2]. Cette éducation porte aujourd'hui ses fruits ; déjà s'organise, sous la double impulsion des pasteurs et des laïques, une bienfaisance d'église, et, tandis que dans les autres provinces allemandes la besogne de l'apostolat et des bonnes œuvres retombe presque exclusivement sur des pasteurs hors cadre, délégués sédentaires ou ambulants de la Mission intérieure, les communautés de Westphalie et de

[1] Stöcker, *Wach' auf evangelisches Volk*, p. 143 (Berlin, librairie de la *Stadtmission*, s. d.) : « C'est dans l'ouest de notre patrie que la conscience de la communauté (*Gemeindebewusstsein*) est plus vivante. »

[2] Sur la situation du protestantisme en Westphalie, voir *D. ev. Kz.*, 1894, p. 258-261. D'une façon générale, si le chiffre moyen des communions équivaut à 60 0/0 de la population, on peut admettre que presque tous ceux qui sont en âge de communier communient une fois l'an. Or, le chiffre des communions est de 104 0/0 dans le district de Lübbecke, 63 0/0 dans celui de Minden, 62 0/0 dans celui de Paderborn, 35 0/0 dans celui de Munster, 20 0/0 dans celui de Hagen. La ferveur, on le voit, est très variée.

Prusse rhénane sont assez robustes, assez vivantes, pour être elles-mêmes des centres d'action charitable et évangélique [1]. Riches de libertés, fécondes en œuvres, elles témoignent, parfois bruyamment, de leur fidélité tenace à la vieille tradition dogmatique. Elles aiment mieux partager la foi de leurs pères du XVIe siècle que s'associer aux négations de l'université de Bonn. Le voisinage de cette université, où règne la théologie dite « incroyante », leur paraît une provocation ; des ligues sont fondées, des manifestes publiés, pour la défense intégrale du symbole apostolique [2]. L'église de Bavière, elle, pour se préserver des novateurs, n'a besoin ni de cette vigilance, ni de ce fracas ; exclusivement luthérienne, elle ne repose point, comme les églises prussiennes, sur une vague entente entre les luthériens et réformés, qui toujours implique, en quelque mesure, un recul de l'inflexibilité dogmatique ; les vieilles croyances lui restent chères ; entre les professeurs d'Erlangen, d'une part, le clergé et les fidèles d'autre part, il n'y a point de hiatus sensible ; et les plus audacieux, même, se plaisent à maintenir en façade un solide corps de doctrines.

Probablement en vertu des maximes mêmes du protestantisme, qui ne lui permettent guère une immixtion dans la conduite civique de ses membres, l'Eglise évangélique, en ces trois régions où elle

[1] Voir ci-dessous le chapitre V.

[2] Entre autres, la *Rheinisch-Westphälische Vereinigung der Freunde des Bekenntnisses*, qui, dans sa réunion d'octobre 1895, émit pour la défense de l'orthodoxie des vœux très impérieux publiés dans *D. ev. Kz.*, 1895, p. 411-413. Voir ci-dessous, chapitre III.

paraît si puissamment établie, demeure à peu près sans prise sur la vie publique, au moins dans les villes [1]. Les seules circonscriptions de la Prusse rhénane où le socialisme ait pénétré sont celles de Solingen et d'Elberfeld-Barmen, protestantes en grande majorité ; la vallée de la Wupper (*Wupperthal*), que certains libertins appellent, par une allitération railleuse, la « vallée des bigots » (*Muckerthal*), est un fief socialiste ; et il en est de même de la ville de Nuremberg.

IV

Si l'on passe au vaste bloc protestant de l'Allemagne septentrionale et centrale (Prusse, Brandebourg, Poméranie, Mecklenbourg, Schleswig-Holstein, Anhalt, Saxe prussienne et royale), à peine sillonné, çà et là, par quelques fissures catholiques, on y observe, tout de suite, une physionomie religieuse extrêmement variée ; et la plus simple

[1] M. Ernest de Ernsthausen, fonctionnaire prussien dans les provinces rhénanes entre 1855 et 1863, écrivait, le 26 mars 1856 : « Un parti conservateur évangélique pour l'Etat tout entier, ce ne serait point chose séante ; mais pour les provinces de l'ouest ce parti n'est pas sans nécessité. *Ici nous sommes la minorité. Les catholiques nous donnent le meilleur des exemples :* ils ont fondé un *Pressverein* catholique (Organisation de presse) » (*Erinnerungen eines preussischen Beamten*, p. 195. Bielefeld, Velhagen, 1894).

façon d'être exact, en l'espèce, est de reprendre la vieille distinction entre villes et campagnes.

En général, dans l'Allemagne proprement protestante, les villes et leur périmètre rural sont devenus, suivant une expression familière à certains pasteurs, des « cimetières spirituels ». Volontiers, à travers le monde, on répute Berlin comme le type de cette cité que le bon Plutarque déclarait impossible, une cité athée ; cette renommée n'est point usurpée. Vers 1880, l'impiété berlinoise atteignait à d'étranges confins ; à cette date, d'après les statistiques officielles de la conférence évangélique d'Eisenach, 26 0/0 des enfants protestants restaient sans baptême ; 59 0/0 des mariages, 80 0/0 des enterrements étaient purement civils ; sur 100 membres de l'Eglise évangélique, on comptait, par an, 13 communions ; et 10 0/0 seulement, enfin, se donnaient la peine de prendre part aux opérations électorales des communautés [1]. L'Eglise évangélique cria disette, disette de temples aussi bien que de fidèles ; et l'Etat, impuissant à multiplier les fidèles, multiplia du moins les temples.

En 1889, on évaluait à 40 le nombre des nouvelles églises qui devaient être bâties à Berlin ;

[1] *Statistische Mittheilungen aus den deutschen evangelischen Landeskirchen vom Jahre 1880* (Stuttgart, Grüninger, 1883). — Voir aussi, sur l'état religieux de Berlin, les pages de M. de Œttingen, remontant malheureusement à 1882 : *Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socialethik*, dritte Auflage, p. 622-625 (Erlangen, Deichert). Il cite une statistique d'après laquelle 2 0/0 seulement des protestants fréquenteraient le temple, et quelques-uns d'entre eux y sont attirés par des motifs purement esthétiques, par la musique plutôt que par le prêche.

sept ans ont suffi pour que 22 fussent édifiées ; 8 autres sont en construction [1]. L'anecdote suivante, qui ressemble vaguement à une légende de caricature, m'a été donnée comme authentique. Sous les Tilleuls, un gamin salue la voiture impériale ; un monsieur chauve, près de lui, fait de même ; et le *Bursche* de crier au *Philister* dénudé : « Prenez garde, si l'on voit une place vide, on y fera bâtir une église. » Guillaume II et l'impératrice, grands bâtisseurs, épient les places vides, dans leur capitale, pour les consacrer à Dieu. La cour est dévote ; on sait, parmi les fonctionnaires, que le pouvoir aime la religion, fondement d'un certain ordre moral ; à la portée des fidèles, il multiplie les endroits où l'on prêche ; cela suffit pour que la pratique religieuse augmente. Rappelez-vous les chiffres dérisoires de 1880, et rapprochez-en ceux de 1893 : à cette dernière date, on comptait seulement 12 0/0 des nouveau-nés, 36 0/0 des mariés, 63 0/0 des défunts, qui échappassent à la bénédiction du pasteur ; et pour 100 fidèles inscrits, on trouvait, non plus 13 communions comme en 1880, mais 16 [2]. Quelques années de col-

[1] Sur ces constructions d'églises et sur le concours qu'y ont prêté certaines associations (*Evangelich-Kirchlicher Hilfsverein*, *Kapellenverein*), voir *Chronik*, 1893, p. 169-171, et Ostertag, *Werkstätten evangelischer Liebesthätigkeit*, p. 114-115 (Munich, Pössl, 1895). Telle communauté de Berlin n'avait, en 1893, qu'un seul pasteur pour 26.000 personnes (*id.*, p. 113). Mais, grâce à l'activité avec laquelle est poussée la construction d'églises nouvelles, « Berlin perdra bientôt la triste réputation d'être la ville du monde la plus pauvre en églises... » (Schneider, *Theologisches Jahrbuch auf das Jahr 1897*, p. 240. Gütersloh, Bertelsmann).

[2] *Statistische Mittheilungen aus den deutschen evangelischen Landeskirchen vom Jahre 1893* (Stuttgart, Grüninger, 1895). — Les

laboration entre la puissance laïque et l'église ont amené ce relèvement ; et lorsque nous disons l'église, nous n'entendons point seulement le clergé paroissial, trop peu nombreux, mais les pasteurs de la Mission intérieure, étrangers à la hiérarchie. Un capucin de la Bavière, le P. Cyprien, a noblement rendu justice aux multiples travaux de cette mission protestante [1] ; il lui attribue même, peut-être, plus de succès qu'elle n'en a, ou plutôt il lui suppose tout le succès qu'elle souhaiterait [2]. A vrai dire, le léger progrès qu'accusent les statistiques de 1893 est purement extérieur ; la couche de vernis religieux, qui dissimule en beaucoup de pays l'apostasie réelle des sociétés, s'était, à Berlin, fortement écaillée ; tant bien que mal, on l'a rajeunie et solidifiée ; ce fut un de ces crépissages qui font durer les façades sans en affermir les fondations. Que le résultat obtenu réjouisse certains partis politiques, on le comprend ; mais les âmes pieuses demeurent sans illusion. Au-dessous du monde officiel, — aussi strictement évangélique que l'empereur l'est en fait et que l'Etat prussien l'est en principe, — vous coudoyez à Berlin deux catégories d'hommes. D'une part, une bourgeoisie se piquant de lumières,

chiffres donnés par M. Schneider, *Theologisches Jahrbuch auf das Jahr 1897*, p. 225, 227 et 234 (Gütersloh, Bertelsmann), pour l'année 1895 sont presque identiques à ceux de 1893. En revanche, à Berlin, comme dans beaucoup de grandes villes, le nombre des confirmations diminue, « symptôme de l'indifférence religieuse de la jeunesse » (Schneider, *op. cit.*, p. 233, Gütersloh, Bertelsmann).

[1] P. Cyprian, *Die innere Mission der deutschen Protestanten* (Passau, Abt, 1895).

[2] Voir ci-dessous, chapitre v.

associant la religion, par convenance et par civilité, aux grands actes de la vie, mais incrédule foncièrement ; elle a comme desservants attitrés, pour ses rares besoins religieux, des pasteurs hommes du monde, de science aimable et de haute courtoisie, détestant la rigidité doctrinale comme une chose de mauvais ton, adeptes et apôtres d'une certaine foi facile, pas plus encombrante qu'impérieuse, discrète et souple comme toute opinion de salon. D'autre part, une masse populaire fortement conquise par le socialisme, toujours sarcastique et souvent haineuse contre l'église établie, et soupçonnant volontiers cette église de travailler pour le salut du trône et la sécurité des coffres-forts plutôt que pour la gloire de Dieu. Par principe politique, aussi bien que par impiété, cette foule se dérobe à l'action apostolique du protestantisme. C'est par principe, aussi, qu'elle préfère l'union libre au mariage [1] ; elle a un système d'idées et d'instincts qui exclut toute déférence, même superficielle, envers les usages ecclésiastiques. Il est vrai que le génie allemand concilie parfaitement l'irréligion et la religiosité ; et l'impiété la plus radicale est encore tout heureuse de s'habiller de mysticisme, au sein de certaines sectes dont nous parlerons un jour. Mais entre le protestantisme officiel et la population ouvrière de Berlin, un

[1] Sur l'usage de l'union libre à Berlin (*wilde Ehe*), voir Th. de Wyzewa, *Chez les Allemands : l'Art et les Mœurs*, p. 231, n. 1 (Paris, Perrin, 1895). — Le pasteur Ostertag, *Werkstätten evangelischer Liebesthätigkeit*, p. 112 (Munich, Pössl, 1895), fait comprendre, par des chiffres caractéristiques, le triste niveau de la moralité à Berlin.

fossé est creusé [1]. « Trop tard, la place est prise ; » en Prusse rhénane, c'étaient les catholiques qui tenaient ce langage aux socialistes ; à Berlin, ce sont les socialistes qui ripostent ainsi aux tentatives d'action sociale d'un certain nombre de pasteurs évangéliques, paralysés d'ailleurs depuis quelques mois, en Prusse, par la prudence quasi-épiscopale du Conseil suprême ecclésiastique [2].

A des degrés divers, les grandes villes protestantes de l'Empire se rapprochent, toutes, de l'irréligion berlinoise. On peut se demander, même, si Hambourg ne dépasse pas Berlin, malgré l'édifiant voisinage, au *Rauhe Haus*, des créations religieuses et sociales du pasteur Wichern [3] : on y comptait, en 1893, sur 100 mariages, 13 seulement non bénits (ce qui dénoterait moins d'indifférence qu'à Berlin) ; mais sur 100 enfants, 17 demeuraient sans baptême (ce qui dénoterait le contraire) ; et pour une population de 100 protestants, on relève à Berlin 16 communions, à Hambourg 10 seulement ; Magdebourg viendrait ensuite, puis les agglomérations industrielles de la région saxonne [4]. « Le peuple de Saxe, écrivait

[1] « Les Berlinois, dit M. de Wyzewa, ne sont pas dévots, ni même pieux ; il n'est guère de chose dont ils soient fiers autant que de celle-là... L'énorme majorité des ouvriers de Berlin sont athées, et la guerre à la religion occupe dans leur socialisme une place bien plus grande que dans le socialisme de nos ouvriers français (*op. cit.*, p. 184-185).

[2] Sur ces tentatives, voir ci-dessous, chapitre IV.

[3] Voir ci-dessous, chapitre V.

[4] Voir à ce sujet les *Statistische Mitteilungen aus den deutschen evangelischen Landeskirchen vom Jahre* 1893 (Stuttgart, Grüninger, 1895) ; — et, pour Hambourg, une brochure, quasi-officielle, de M. de Bröcker : *Kirchlich-statistische Zusammenstellungen über*

Montalembert en 1834, est le plus protestant de toute l'Allemagne [1] ». Sans aucun fard, aujourd'hui, le socialisme expose, à son invincible clientèle d'électeurs saxons, la philosophie athée dans laquelle il encadre ses revendications économiques et qui d'ailleurs, peut-être, ne leur est pas essentiellement inhérente ; et ces populations évangéliques lui font l'abandon de leurs votes et de leurs consciences [2]. Elles ne tiennent aucun compte à la fraction « libérale » de l'église des efforts qu'elle fait pour mettre son dogme à la portée de leur scepticisme, ni de cette condescendance avec laquelle elle atténue le symbole au risque de le déchirer ; et, dans leur acharnement contre le christianisme, elles enveloppent la morale chrétienne, lors même que par un prodige de complaisance elle leur est présentée sans aucun alliage de surnaturel.

Quelle est la situation religieuse des campagnes, nous l'allons dire à grands traits. Dans la Prusse orientale et occidentale, et dans la partie de la Poméranie qui s'étend sur la rive droite de l'Oder, la piété est convenable : le district de Kœslin, même, est l'une des régions de l'Allemagne où la ferveur est le plus assidue, puisque chaque

die Gemeinden der evangel-luther. Kirche im hamburgischen Staate, Jahrgang 1893 (Hambourg, Persiehl). — Les chiffres donnés par M. Schneider : *Theologisches Jahrbuch auf das Jahr* 1897, p. 226, 229 et 235 (Gütersloh, Beltersmann) et concernant l'année 1895, sont à peu près identiques.

[1] R. P. Lecanuet, *la Jeunesse de Montalembert*, p. 375 (Paris, Poussielgue, 1895).

[2] Sur les dispositions des ouvriers saxons à l'égard de l'Eglise évangélique, voir Paul Göhre : *Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche*, chapitre VI (Leipzig, Grunow, 1891).

dimanche, dans les temples, la communauté est représentée par environ la moitié de ses membres [1]. De l'autre côté de l'Oder, le changement est brusque; aux alentours de Stralsund, 4 à 5 0/0 des fidèles vont au prêche ; on communie cinq ou six fois dans sa vie, à l'occasion des importants événements de famille, mais sans recueillement, sans intelligence, et parce que la Pâque, presque au même titre que les libations et les danses, figure nécessairement au programme d'un grand jour [2]. C'est un pays de très grande propriété : on y compte moins de petits paysans, beaucoup plus d'ouvriers agricoles que dans la moitié orientale de la Poméranie ; et il semble, en ces parages, que la pratique religieuse diminue à mesure que déchoit, par l'effet de mauvaises conditions sociales, la dignité de l'existence [3]. Le Mecklembourg n'est guère plus dévot; sur 100 fidèles inscrits, le pasteur a 10 auditeurs environ [4]. Cette indifférence est contagieuse, elle se retrouve dans le sud du Schleswig-Holstein[5]. Le Brandebourg, en revanche, est *kirchlich* (ainsi dit-on d'un pays où les offices

[1] Pasteur Wittenberg, *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner im Ostdeutschland*, I Abtheilung, p. 71 et 80 (Leipzig, Werther, 1895).

[2] Pasteur Wittenberg, *op. cit.*, p. 124. Sur les réjouissances dont les cérémonies religieuses sont un prétexte peu édifiant, voir aussi : *Zur bäuerlichen Glaubens-und Sittenlehre von einem thüringischen Landpfarrer*, p. 321-327 (Gotha, Schlössmann, 1895).

[3] Pasteur Wittenberg, *op. cit.*, p. 140-141 ; il explique qu'en Poméranie le degré de ferveur ou d'abandon de la pratique religieuse est en rapport avec les conditions sociales et avec le développement ou l'absence de la petite propriété.

[4] Pasteur Wittenberg, *op. cit.*, p. 151.

[5] Pasteur Wittenberg, *op. cit.*, p. 177.

sont suivis)[1] ; encore offre-t-il, à cet égard, de curieux contrastes : dans le cercle de Lückenwalde-Jüterbogk, il n'est guère de famille qui ne soit représentée au temple, chaque dimanche, par un de ses membres, et, pour 100 fidèles, on compte annuellement 200 communions[2]; non loin de là, dans l'Ukermark, on cite telle commune de 2.500 âmes où le pasteur a 50 auditeurs[3]; et dans le Havelland la piété tombe également en désuétude[4]. Un professeur de Berlin, qui conserve, pour l'avenir de l'Eglise évangélique, les plus fortifiantes espérances, et dont le fils et le gendre sont pasteurs, m'attestait par son expérience personnelle la diminution de la piété domestique dans les régions prussiennes qu'il connaît : on ne peut plus espérer, en frôlant les murs de certaines ruelles de village, surprendre l'écho de quelque lecture biblique, de quelque psalmodie commune, de l'un de ces exercices enfin (*Hausandachten*) par lesquels les vieilles familles protestantes s'élevaient volontiers vers Dieu. La province de Hanovre est d'une piété moyenne[5] ; dans le Brunswick, sommeille une indifférence qui confine à l'impiété[6].

[1] Pasteur Hückstädt, *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner im Ostdeutschland*, II Abtheilung, p. 79-80 (Leipzig, Werther, 1895).

[2] Pasteur Hückstädt, *op. cit.*, p. 43.

[3] Pasteur Hückstädt, *op. cit.*, p. 43.

[4] Pasteur Huckstädt, *op. cit.*, p. 59.

[5] La pratique religieuse y est convenable au centre et au nord, fort médiocre au sud. Voir l'enquête du pasteur Grashoff: *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner in der Provinz Hannover*, p. 101 (Leipzig, Werther, 1896).

[6] « Dans la paroisse la plus pratiquante du Brunswick, — celle où 60 0/0 fréquentent le temple, — 20 0/0 seulement des

Les paysans sont plus que tièdes dans l'arrondissement de Magdebourg [1], assez dévots dans ceux de Merscbourg [2] et d'Erfurt [3]. Si l'on devait donner des rangs aux petits duchés saxons d'après l'état de la pratique religieuse, c'est Altenburg qui l'emporterait; Meiningen et Weimar viendraient ensuite; et tout à la fin, passablement indévots, Gotha et Cobourg [4]. Le royaume de Saxe comporte une distinction : dans les campagnes où l'industrie s'est installée, l'office est plus négligé; il est fort suivi dans celles où le paysan est demeuré un paysan [5].

Mais la pratique religieuse, là même où elle est le plus répandue, est trop souvent purement extérieure; elle n'a sur les mœurs qu'une influence très médiocre, sinon nulle. MM. Hückstädt et Wittenberg, pasteurs évangéliques, rapporteurs d'une récente enquête sur la moralité des campagnes prussiennes et saxonnes, s'attristent de cette conclusion : « Dans les régions les plus

fiancées sont demeurées vertueuses » (Pasteur Kühne, *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner in Braunschweig*, p. 26 (Leipzig, Werther, 1896).

[1] Pasteur Hückstädt, *op. cit.*, p. 90-92.

[2] Pasteur Hückstädt, *op. cit.*, p. 112.

[3] Pasteur Hückstädt, *op. cit.*, p. 130.

[4] Pasteur Buhler, *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner in den thüringischen Staaten*, p. 29-31 et 88 (Leipzig, Werther, 1896). M. Buhler constate que, dans ces divers Etats de la Thuringe, une bonne *Kirchlichkeit* (c'est-à-dire une sérieuse pratique religieuse) est l'exception, mais qu'on n'a pas perdu l'habitude de faire consacrer par le pasteur les grands actes de la vie. Comparer l'ouvrage anonyme de M. le pasteur Hermann Gebhardt : *Zur bäuerlichen Glaubens-und Sittenlehre* (Gotha, Schlössmann, 1895).

[5] Pasteur Hückstädt, *op. cit.*, p. 166-167 et 188-189.

kirchlich, disent-ils, l'immoralité est aussi grand ou presque aussi grande que dans les régions qı ne sont point *kirchlich*[1]. » D'un opuscule de sou venirs personnels publié par le pasteur d'un vil lage prussien, M. Paul Gerade, résultent les même impressions attristantes [2]. La situation matériell des paysans, souvent très précaire, apparaît beaucoup d'ecclésiastiques protestants comme l

[1] *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelische Landbewohner im Ostdeutscland*, II Abtheilung, p. 216. L'enquête sur la moralité des campagnes, décidée par la Conférence géné rale des « Associations de moralité (*Sittlichkeitsvereine*) », a été poursuivie à travers toute l'Allemagne : plus de 1.500 pasteur ruraux de l'Eglise évangélique ont envoyé des renseignement aux rapporteurs de l'enquête. Ces renseignements confirment pour la plupart des pays allemands, les conclusions auxquelle étaient parvenus MM. Wittenberg et Hückstädt pour l'Allemagn orientale. « En Hanovre, la pratique religieuse, en général, a peı d'influence sur la moralité, ou point du tout... L'extension de l'in dustrie porte préjudice à la pratique religieuse, sans exercer su la moralité une influence spécialement préjudiciable » (Pasteur Grashoff, *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner in der Provinz Hannover*, p. 101. Leipzig Werther, 1896). Résumant son enquête sur la Prusse rhénane et la Westphalie, M. le pasteur Trauthig écrit : « La pratique religieuse, dans l'ensemble, est encore active, et pourtant, en beaucoup d'endroits, on constate un triste abaissement des mœurs, commençant dès le jeune âge » (*Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner in der Rheinprovinz und Westfalen*, p. 81. Leipzig, Werther, 1896). « L'influence de la pratique religieuse sur la moralité, dit le rapporteur pour la Thuringe, M. le pasteur Buhler, n'est pas toujours clairement perceptible. Mainte communauté, qu'on peut désigner comme correctement pieuse, est inférieure, au point de vue moral, à une communauté voisine passant pour tiède » (*Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner in den thüringischen Staaten*, p. 84. Leipzig, Werther, 1896). On pourrait multiplier les citations.

[2] Paul Gerade, *Meine Erlebnisse und Beobachtungen als Dorfpastor (1883-1893) : Eine Handreichung für Kandidaten und jange Geistliche*, chapitre II (Magdebourg, Rathke, 1895).

principale raison de cette sauvagerie ou de cette déchéance morale ; et c'est le commun intérêt des bonnes mœurs et de l'Eglise évangélique qui dicte les revendications du pasteur Wittenberg et de ses amis en faveur des ouvriers agricoles[1]. Mais à ces revendications, il semble que la hiérarchie suprême ne s'associe point et qu'elle y serait plutôt hostile: ainsi l'exigerait, à défaut du pouvoir central, cette âpre et conservatrice féodalité, la *Ritterschaft*, souvent patronne des paroisses, et moins initiée à l'esprit de l'Evangile qu'à l'art d'exploiter ses journaliers et ses domaines[2]. Avant de civiliser la plèbe des campagnes, il en faudrait humaniser le patriciat; et par l'effet d'un manque de liberté, dont nous aurons un jour à chercher les causes, l'Eglise évangélique, qui tâtonne dans la première tâche, n'a pas encore pu affronter la seconde.

Sur toute l'étendue de cette immense région protestante, dans les endroits où le catholicisme s'est installé, où même il se développe, il

[1] Voir, en particulier, l'écrit du pasteur Hans Wittenberg ; *Was kann in sozialer Beziehung zur Hebung der Sittlichkeit auf dem Lande geschehen* ? p. 103 (Göttingen, Ruprecht, 1896).

[2] M. le pasteur Wittenberg, *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse im Ostdeutschland*, I Abtheilung, p. 167-169, constate que la moralité est meilleure, en Mecklembourg, sur les terres domaniales de l'État que sur les terres de la féodalité ; le chiffre des naissances illégitimes est de 11,6 0/0 sur les premières, 16 0/0 sur les secondes. Il rend hommage à ce qu'a fait l'État pour améliorer la situation matérielle et l'habitation des petits paysans, et il ajoute que la *Ritterschaft* n'a pas suivi cet exemple : « Le jour est encore loin, dit-il, où les membres de la chevalerie mecklembourgeoise arriveront à s'apercevoir que les journaliers ont des droits humains et ne sont point seulement des machines. » Cf. Naumann : *Was heisst Christlich-sozial ?* p. 24 (Leipzig, Deichert, 1894) : il explique que, dans le nord et dans l'est, le clergé s'est trop solidarisé avec les féodaux.

manque en général de vigueur. L'argent fait défaut, plus encore les hommes. Le Culturkampf, un peu partout, décima les rangs du clergé; de là une disette de prêtres dont il faudra quelques années encore pour réparer les inconvénients. C'est à l'évêché de Breslau surtout, et à l'évêché d'Osnabrück, qu'on souffre de cette disette. Le premier de ces deux évêchés préside à la « Délégature apostolique », qui comprend Berlin, le Brandebourg et la Poméranie; l'accroissement du nombre des prêtres, dans cette région, ne répond pas à l'accroissement du nombre des fidèles. Cinq églises nouvelles ont été créées à Berlin depuis 1860 [1]; on y a multiplié aussi les associations catholiques de travailleurs; les Dominicains y desservent une paroisse, et d'autres ordres religieux y pourraient être appelés [2]. Mais l'action du clergé séculier, vis-à-vis d'une masse de fidèles dispersés et souvent inconnus, en présence du champ qu'il aurait à soigner et qu'il est impuissant même à explorer tout entier, semble

[1] *Märkischer Almanach* pour 1895, p. 113-116.

[2] C'est une question très discutée dans la presse catholique allemande que celle de l'utilité des ordres religieux pour le ministère catholique à Berlin. Voir Hammerstein: *Das katholische Ordenswesen*, p. 82 et suiv. (Fribourg, Herder, 1896). Dans le *Katholik*, novembre 1894, Mgr Franz, reproduisant peut-être les idées du prince-évêque de Breslau, développe cette thèse que les divers diocèses allemands ne devraient point se désintéresser du sort des catholiques qui émigrent à Berlin. On souhaiterait, à Breslau, que les autres diocèses envoyassent à Berlin des ressources et des prêtres. La banlieue de Berlin, aussi, est fort mal desservie pour les besoins du culte catholique: Köpenick, par exemple compte 1.000 catholiques sur 16.000 habitants, et la chapelle catholique ne peut contenir que 50 personnes (*Kölnische Volkszeitung*, 7 avril 1895).

forcément condamnée à l'incertitude, à l'instabilité, à je ne sais quelle timidité haletante qui éloigne du succès.

Le vicariat des missions catholiques du Nord[1], confié depuis Grégoire XVI aux évêques d'Osnabrück, gouvernait en 1888, dans les villes hanséatiques, le Mecklembourg et le Schleswig-Holstein, 43.702 âmes (au lieu de 11.870 en 1867)[2]. De ses trente-quatre stations de mission, quinze remontent au dernier quart de siècle, et sept seulement sont antérieures à 1800[3]. Les rapports périodiques

[1] Consulter, sur l'histoire de cette *Diaspora:* Anton Pieper, *Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im siebenzehnten Jahrhundert* (Cologne, Bachem, 1886) ; — Lebrecht Dreves, *Geschichte der katholischen Gemeinden zu Hamburg und Altona* (Schaffouse, Hurter, 1866).

[2] En Schleswig-Holstein, c'est surtout dans ces dernières années que l'accroissement du nombre des catholiques a été rapide. Ils étaient 12.217 en 1886, et 21.798 en 1890 (*Chronik*, 1892, p. 37).

[3] Le tableau ci-dessous, emprunté aux rapports de l'évêché d'Osnabrück), donne la liste de ces stations et permet de constater leurs développements successifs.

STATIONS	ANN. FOND.	NOMBRE						
		1840	1855	1859	1866	1878	1882	1895
Altona	1594	450	500	600	800	3.000	3.000	4.2[illegible]0
Bergedorf	1873	»	»	»	»	300	220	1.0[illegible]0
Bremen	1650	1.800	2.000	2.000	2.000	4.000	3.500	5.000
Bremenhafen.....	1850	»	250	250	250	1.000	900	2.9[illegible]0
Bückeburg.......	1845	»	48	225	225	2[illegible]0	260	500
Cuxhaven	1885	»	»	»	»	»	»	60
Entin	1865	»	»	»	112	112	80	500
Flensburg	1864	»	»	»	200	250	250	1.6[illegible]0
Fridrichstadt.....	1625	80	1[illegible]0	211	220	125	125	225
Gelting..........	1560	»	»	»	*pauci*	40	80	100
Glückstadt.	1619	*pauci*	20	*pauci*	id.	*pauci*	60	400
Güstrow.........	188[illegible]	»	»	»	»	»	100	529

adressés d'Osnabrück à la Congrégation de la Propagande sont d'une netteté parfaite et sans nul apprêt[1] ; on y voit naître et vivoter les chrétientés de *Diaspora*, et la communication de ces documents occultes nous a grandement servi.

Des petites gens venant de tous les coins de l'Empire et même de l'Europe : Autrichiens, Bohémiens, Polonais, Italiens, Allemands surtout, « cherchant à gagner le plus possible, négligeant

STATIONS	ANN. FOND.	NOMBRE						
		1840	1855	1859	1866	1878	1882	1895
Hamburg........	1674	3.000	6.000	7.000	6.000	17 à 20.000	19.000	23.000
Heide...........	1872	»	»	»	»	200	200	450
Husum..........	1885	»	»	»	»	»	80	100
Itzehoe..........	1886	»	»	»	»	»	2 à 300	520
Lubeck..........	»	200	300	250	250	700	750	1.700
Ludwigslust.....	1810	51	100	100	120	120	120	600
Matgendorf......	1852	»	20	»	»	»	80	120
Neumünster......	1862	»	»	»	100	200	120	2.000
Neustrelitz.......	1856	»	»	»	200	200	300	654
Nordstrand......	1652	230	225	225	250	270	270	318
Oldeslœ.........	1869	»	»	»	»	120	150	290
Ottensen.....,...	1889	»	»	»	»	»	»	1.500
Pinneberg.......	1873	»	»	»	»	5 à 600	750	840
Reinbeck........	1881	»	»	»	»	»	80	100
Rendsburg......	1872	»	»	»	»	200	300	700
Rostock.........	1874	»	»	»	»	400	335	1.100
Schleswig.......	1866	»	»	»	110	150	180	700
Schwerin........	1663	420	750	760	760	600	584	2.700
Stadthagen......	1878	»	»	»	»	110	150	175
Wandsbek......	1887	»	»	»	»	275	600	1.400
Wismar.........	1878	»	»	»	»	60	116	325
N. O. Kanal.....	1889	»	»	»	»	»	»	5.000

[1] Le jugement porté par l'évêque d'Osnabrück, dans le rapport de 1888, sur l'état du protestantisme dans les régions du Nord confirme les conclusions des enquêtes protestantes que nous avons tout à l'heure résumées : « Les non-catholiques qui habitent ces régions, écrit l'évêque, ont pour la plupart si complètement rejeté la foi positive qu'ils ne sont plus chrétiens que de nom. »

souvent la religion », voilà la clientèle de l'évêque-vicaire. Une partie de cette clientèle est perpétuellement en mue ; beaucoup d'ouvriers, appelés par des travaux périodiques, viennent et s'en vont avec les saisons[1] ; il est aussi des besognes accidentelles qui provoquent subitement une grosse demande de forces humaines ; des 5.000 ouvriers catholiques qui travaillaient au canal de Kiel, un certain nombre se sont déjà dispersés, portant ailleurs leurs bras et leur sueur. Comme le besoin crée l'organe, une agglomération catholique crée la station de mission[2] ; sous ce nom : canal du Nord-Est, l'évêque-vicaire en fit installer une, presque ambulante, pour le service spirituel des ouvriers et des petits manœuvres. Les travailleurs agricoles, plus dispersés, sont plus insaisissables : « On évalue, dit le rapport de 1888, que 200 environ doivent être épars dans les biens nobles et les domaines du grand-duc de Mecklembourg-Schwérin, autour de Ludwigslust ; » il faudrait dire plus de 250, d'après le rapport de 1895. Incessamment le missionnaire voyage, en quête de ces épaves qui sont des âmes ; telle station a cinquante kilo-

[1] « En Mecklembourg, me disait le curé catholique de Rostock, nous avons environ 6.000 catholiques. De plus, durant neuf mois de l'année, 10.000 Polonais viennent pour les travaux des champs ; et nous recevons, pendant l'hiver, des ouvriers catholiques de Saxe, employés aux raffineries. »

[2] Il importe d'observer, en présence des alarmes que suscite, dans certaines sphères protestantes, l'activité de l'apostolat catholique, que les missions du Nord, d'après le rapport d'Osnabrück, « n'ont point un but de propagande, mais uniquement un but de conservation : *in missionibus præprimis non illud agitur, ut acatholici ad Ecclesiam convertantur, sed ut ipsi catholici in fide, in qua nati sunt atque educati sunt, retineantur* ».

mètres de rayon ; « si vaste est le district de Rostock que le prêtre n'y peut visiter tous les catholiques ni procurer à tous la possibilité d'assister à l'office divin ; » il est des communautés qui ont la messe une fois par mois, d'autres plus rarement, d'autres jamais. De ces bourgades délaissées se détachent chaque année quelques enfants de quatorze ans ; ils s'en vont à la grande ville, à la ville de résidence officielle du missionnaire, et là, quelques mois durant, dans une institution pour communions (*Kommunikanden-Anstalt*) ou dans des chambrettes du presbytère, ils s'initient à leur foi ; catéchisme appris et communion faite, ils s'en retournent. La pratique religieuse s'accommode mal de pareilles conditions ; elle y survit pourtant ; d'après le rapport épiscopal, la moitié des catholiques, à Brême, les deux tiers, à Lubeck, font leurs pâques ; ce sont villes où la proportion annuelle des communions protestantes au nombre des fidèles protestants est de 15,22 et 19,78 0/0 ; la chrétienté exotique s'y montre donc plus pieuse que la chrétienté établie. Que les vocations religieuses soient rares dans la *Diaspora*, on le comprend sans peine ; en 1895, on comptait trois prêtres et trois étudiants en théologie originaires de cette *Diaspora*. Elle est peuplée de pauvres gens timides et passifs, dont la vie religieuse, même correcte, est sans intensité.

Régulièrement, chaque station se devrait suffire à elle-même, mais les exceptions renversent la règle. Les fidèles de la *Diaspora* auraient plutôt besoin de recevoir des secours, et ils en reçoivent. En 1888, l'évêque entretenait à ses frais dix mis-

sions et treize maîtres d'école ; dans trois stations, de riches particuliers couvraient les dépenses de la communauté, le pape subvenait à la construction d'une église à Hambourg, le grand-duc aidait le prêtre de Schwérin à vivre ; l'Association allemande de Saint-Boniface[1], la Propagation de la Foi lyonnaise[2] essayaient de faire le reste. Avec l'exiguïté des budgets, c'est une œuvre longue et laborieuse que d'amener à une vie normale une communauté de *Diaspora*. On commence bien petitement, d'une façon qu'on pourrait dire infantile. L'histoire de Wismar peut ici servir de type. En 1871, pour 90 marks par an, les catholiques y louèrent une chambre : ce fut l'église. Le loyer parut trop lourd, et l'on installa le culte dans une salle de vieux couvent, désaffecté depuis la Réforme. Le couvent dut être évacué ; on se rabattit sur une chambre d'hôtel qu'on payait 150 marks ; le grand-duc, sur sa cassette, en versait 120. L'aubergiste, en 1877, prétendit élever ses prix ; il demanda 300 marks. Alors l'instabilité du domicile divin commença de déplaire, et l'on fit bâtir une petite église pour laquelle le grand-duc donna 3.000 marks[3]. Location d'abord, puis achat et construction ; ces deux phases se retrouvent sou-

[1] L'Association de Saint-Boniface, en 1893, a distribué 1.021.390 marks aux chrétientés de *Diaspora* (*Bonifaciusblatt*, 1894, p. 147 ; Paderborn, imprim. du *Bonifaciusverein*).

[2] La Propagation de la Foi, de Lyon, a donné 180.000 francs en 1890 et 185.000 en 1891 pour la *Diaspora* allemande (Neher, *Der Missionsverein oder das Werk der Glaubensverbreitung*, p. 95. Fribourg, Herder, 1894).

[3] Bernhard Lesker, *Aus Mecklenburg's Vergangenheit*, p. 157 158 (Ratisbonne, Pustet, 1880).

vent au début des petits groupements de *Diaspora.* La location, parfois, est gratuite ; l'évêque, en son rapport, rend hommage à la municipalité protestante de Gustrow, qui prête au culte catholique la salle de l'école, et à des propriétaires protestants d'Itzeloe, qui lui ouvrent un local. On achète à la longue « une maison et un fonds de terre, *domum fundosque* », où s'entassent côte à côte la chapelle, le logis du prêtre, l'école. Il faut à Dieu un certain confortable, sinon les plus distingués des fidèles lui marchandent leur visite. « Parmi les officiers et hauts fonctionnaires civils qui résident en Schleswig, on trouve souvent quelques catholiques ; l'aspect indigent et misérable de l'établissement catholique les détourne facilement de la pratique religieuse. » Cette élite a ses susceptibilités et ses dégoûts ; à Hambourg, où la communauté possède quatre écoles primaires et deux écoles supérieures, près de deux cents enfants catholiques fréquentent des établissements protestants, « parce que les écoles catholiques paraissent tout à fait plébéiennes, *admodum parum nobiles* ». On pardonne malaisément au catholicisme, en certains milieux, et sa clientèle de pauvres et sa propre pauvreté.

Il arrive parfois que la question d'argent n'est point la seule à résoudre : des difficultés légales surgissent. On lit à plusieurs reprises, dans les rapports d'Osnabrück, à propos d'une école ou d'une église, cette curieuse formule : « Elle est officiellement reconnue, à ce qu'il semble, *ut videtur.* » Pourquoi ce léger doute ? C'est que, dans certains Etats, la mauvaise volonté de la

bureaucratie ou la malveillance des lois pèsent lourdement sur les catholiques, mais sont contre-balancées par la gracieuse équité du prince[1]. L'exemple du Mecklembourg-Strélitz est frappant. « Bien que les lois civiles ne permettent pas à un prêtre catholique d'élire domicile dans ce grand-duché, pourtant, au su et avec l'agrément du grand-duc en personne, qui ne veut pas que ses sujets catholiques soient privés de l'office divin, un prêtre habite à Neustrelitz ; jusqu'ici il n'a subi aucune tracasserie[2]. » Si l'arbitraire est parfois émancipateur, plus souvent il se montre oppresseur ; c'est le cas pour Rostock, où la municipalité défend au prêtre catholique l'emploi des cloches et de tout signe extérieur qui pourrait indiquer une église[3]. Nous voilà loin des triom-

[1] Dans le duché de Brunswick, où les catholiques sont rattachés à l'évêché d'Hildesheim, l'exercice du culte et la collation des sacrements rencontrent, sauf dans les rares localités où il y a une paroisse catholique reconnue, de multiples entraves légales. Voir *Das Verhältniss des Staates zur katholischen Kirche im Herzogthum Braunschweig*. Francfort, Fösser, 1891.

[2] De même M. Bernhard Lesker, *Aus Mecklenburg's Vergangenheit*, p. 114-115 (Ratisbonne, Pustet, 1880), rend hommage à la « munificence » du grand-duc de Mecklembourg-Schwerin, qui a permis la célébration du culte catholique à Rostock et à Wismar : par surcroît, le curé actuel de Schwérin reçoit du grand-duc 480 marks par an. — Mais il faut observer qu'en l'espèce la volonté des grands-ducs est souveraine : lorsque, en 1871, M. l'abbé Belmont, aujourd'hui évêque de Clermont-Ferrand, se présenta dans le Mecklembourg-Strélitz pour visiter les Français prisonniers, on lui répondit qu'en l'absence du grand-duc il ne pouvait obtenir aucune permission ; les journaux catholiques protestèrent vivement contre cette intolérance prolongée du petit Etat évangélique (Bernhard Lesker, *op. cit.*, p. 111-112).

[3] L'exemple de Rostock n'est pas unique en Allemagne : à Göttingue, pendant longtemps, les catholiques n'eurent pas le droit d'avoir un clocher.

phantes allégresses du catholicisme rhénan ; les conditions mêmes de la *Diaspora* diminuent singulièrement la vertu conquérante de l'Eglise romaine. Dans l'Allemagne du Nord, elle ne cherche point les conversions ; elle ne s'y installe que parce qu'elle y possède quelques fidèles installés ; elle y conserve toujours un certain caractère exotique.

V

Nous avons sondé jusqu'ici les terroirs éminemment catholiques et les terroirs éminemment protestants. Cinq régions, en Allemagne, échappent à ces catégories : la Hesse, le Palatinat, Bade, le Wurtemberg et la Silésie. Par excellence, elles sont des domaines mixtes : en Bade, les catholiques forment les deux tiers, et les protestants un tiers de la population ; c'est l'inverse en Wurtemberg ; dans la Hesse, les protestants sont un peu moins des deux tiers ; en Silésie et en Palatinat, les deux confessions se suivent d'assez près, avec une majorité pour les catholiques dans la première région, pour les protestants dans la seconde.

Hessische Abendmahl (la Pâque en Hesse), telle était la légende d'un tableau de M. Carl Bantzer, exposé à Dresde en 1895. Rien de plus simple que cette peinture, rien en même temps de plus grave : dans un temple, des femmes sont assises, avec de grosses bibles et l'originale coiffure des dimanches ;

un peu alourdis par le recueillement et par des redingotes d'une coupe paysannesque, leurs maris s'approchent de l'autel pour communier. C'est ce qu'on appelle en Allemagne un tableau de *Cultur*, une page de peinture traduisant la civilisation d'un pays ; et les critiques d'art appréciaient dans cette toile une exacte révélation de la Hesse. Au fond des campagnes, en effet, la pratique pieuse survit, plus exacte dans la province prussienne de Hesse-Nassau que dans le grand-duché [1].

Les villes sont plus tièdes: le chiffre des communions protestantes est de 28, 27 0/0 à Darmstadt, 23, 84 0/0 à Offenbach, 40, 22 0/0 à Worms, 44, 93 0/0 à Mayence [2]. A Francfort-sur-le-Mein, ville d'affaires, on dirait que s'est établi je ne sais quel compromis, par lequel la population ne voudrait pas trop de mal aux religions, pourvu que les religions ne missent point trop de zèle à lui vouloir du bien ; il n'y a pas là, comme à Berlin, ces essais d'une piété de commande, qui rendent haineuse l'impiété ; les clergés vivent et la ville vit. M. Naumann, tribun des « Jeunes »

[1] « Dans l'ancienne Hesse électorale, presque toutes les communautés sont fidèles à la pratique religieuse ; mais souvent la pratique n'est qu'extérieure, un christianisme d'habitude » (Pasteur Dithmar, *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner in der Provinz Hessen-Nassau*, p. 26-27. Leipzig, Werther, 1896.) Dans l'ancien duché de Nassau, « les communautés de paysans et de mineurs sont très pratiquantes » (Dithmar, *op. cit.*, p. 48). « Dans le grand-duché de Hesse, 28 communautés sur 50 sont marquées comme *kirchlich.* » (Pasteur Wahl, *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbevohner im Grossherzogtum Hessen*, p. 28. Leipzig, Werther, 1896.)

[2] Schneider, *Theologisches Jahrbuch auf das Jahr 1897*, p. 235 (Gütersloh, Bertelsmann).

(ainsi l'on appelle un nouveau groupe social évangélique), est une exception dans son église, et, d'ailleurs, un pasteur hors cadre[1]; il n'y a point, à proprement parler, une association catholique de travailleurs ; et, pour 53.000 catholiques, on ne compte que 20.000 communions pascales, ce qui passe pour médiocre au-delà du Rhin. Il semblerait que Ketteler, dont l'action secoua si fortement l'Allemagne catholique, eût dû laisser à Mayence une empreinte profondément religieuse; la supposition serait excessive. Par-delà Ketteler se répercute la libertine influence de certains princes-archevêques de l'ancien régime; leur gouvernement et leurs exemples avaient dissous la ferveur ; une nouvelle conquête partielle du peuple catholique est restée nécessaire dans la Hesse [2]. Or, si l'on observe les procédés qu'emploie le clergé et les lois qu'il subit, si l'on mesure les libertés qu'il prend et celles qu'il obtient, il semble que cette conquête soit encore lointaine. Malgré les incessants efforts du Dr Haffner, l'évêque actuel, les ordres religieux sont bannis ; l'école n'est point confessionnelle ; les associations d'hommes (*Männervereine*) suffisent au zèle des prêtres ruraux ; à la différence du clergé rhénan, ils ne soutiennent point, si même ils ne voient d'un mauvais œil, les

[1] Voir ci-dessous, chapitre IV.

[2] Les catholiques, à Mayence, forment 63 0/0 de la population: or, aux élections du Reichstag de 1893, les suffrages se répartirent ainsi: sur 100 électeurs, 41,3 socialistes, 24,3 nationaux libéraux, 23,7 pour le parti du Centre (Schwarze, *Wird die Centrumspartei die ausschlaggebende Partei im Reichstage bleiben ?* p. 40. Berlin, imprimerie de la *Germania*, 1894). En 1896, le Centre a reconquis Mayence.

associations de paysans fondées en vue d'intérêts économiques (*Bauernvereine*) [1], et Darmstadt est la seule ville de Hesse où l'on cite un notable progrès de l'activité catholique. Fort indifférent à cette anémie de l'Eglise romaine, le gouvernement grand-ducal infuse volontiers un sang nouveau dans l'Eglise protestante en favorisant les tendances libérales à l'université de Giessen [2]. Vous entendez répéter dans les sphères officielles, avec une certaine complaisance, que cette université est un laboratoire de la théologie moderne, historique et critique ; et, suivant que vous regardez une telle théologie comme une incarnation, plus pure et plus éclatante, de la pensée religieuse, ou comme un travestissement et une mutilation de cette pensée, vous évaluerez avec une balance différente la reconnaissance que doit à la Hesse le protestantisme allemand.

Le grand-duché de Bade, dont nous avons expliqué par l'histoire elle-même la confusion confessionnelle, se distingue de toutes les autres régions de l'Empire par un double trait. En premier lieu, par la grâce de l'Etat et du corps électoral des communautés, le libéralisme, c'est-à-dire un ensemble de tendances hostiles à l'interprétation littérale et traditionnelle du dogme et à un servile

[1] Sur l'esprit qui a inspiré la fondation du *Bauernverein* hessois, on peut lire deux écrits du président de ce *Verein*, le baron Daël de Köth-Wanscheid, intitulés : *Zur Agrarfrage* (Francfort-sur-le-Main, Fösser : dans la collection des *Frankfurter Broschüren*, fascicule 8 du tome XVI et fascicule 2 du tome XVII). Nous reviendrons sur ces associations lorsque nous traiterons des initiatives sociales catholiques.

[2] Voir ci-dessous, chapitre III.

respect du symbole, prévaut dans l'Eglise évangélique de Bade ; en haut, dans la hiérarchie, il est installé [1]; en bas, parmi le collège électoral des fidèles, il s'installe. En second lieu, une « géométrie politique » des plus savantes a dessiné de telle façon les circonscriptions du grand-duché que, sur 63 districts, 31 seulement conservent une majorité catholique [2]. Ainsi, fatalement, le Centre est en minorité dans la Chambre badoise, bien que les catholiques soient en majorité dans le grand-duché ; et les amateurs de sectionnements élégants, respectueux d'ailleurs de la volonté populaire, trouveraient dans l'observation du pays de Bade une leçon et un régal. De la combinaison de ces deux caractères, vous dégagez le portrait du grand-duché : la confession de la minorité gouverne, et la confession de la majorité obéit ; quant à cette minorité, elle comprend un certain nombre de dévots, d'une foi exacte, un moindre nombre de dévots, d'une foi plus lâche et plus libérale, enfin un grand nombre d'indévots, d'une foi nulle ; ceux-ci, lorsqu'il y a des élections dans l'Eglise évangélique, décident du succès des

[1] Voir Gotthilf Treulich : *Der Zersetzungs-Prozess in der evangelischen Landeskirche des Grossherzogtums Baden* (Heidelberg, Winter, 1895).

[2] Voir les brochures de l'abbé Théodore Wacker, député du Centre badois : *Die Centrumspartei, deren Lage und Aussichten bei den Landtagswahlen in Baden* (Fribourg, Dilger, 1889) ; et surtout : *Die bestehende Wahlkreis-Eintheilung mit dem indirecten Wahlsystem zur II Kammer, eine schreiende Ungerechtigkeit und ein unerträglicher Misstand* (Offenburg, Huggle, 1894). On trouvera dans ce dernier écrit, aux pages 52-54, les projets des démocrates et du Centre pour la réforme des circonscriptions électorales.

« libéraux » sur les « croyants ». Et, de même que le grand-duché, catholique aux deux tiers, est régi par le troisième tiers, de même l'élite correctement pieuse de l'Eglise évangélique est évincée par une coalition de « libéraux » et d'indifférents [1]; en fin de compte, à tous les étages, les majorités voient leur volonté annulée et servent de marchepieds pour la tyrannie des minorités. De là résultent la prolongation du Culturkampf [2], l'interdiction à l'Eglise catholique d'ouvrir des établissements d'instruction [3], l'effacement du caractère confessionnel de l'école [4]. Or prenons garde d'exagérer en parlant du bien que la persécution fait aux religions; si la rhétorique est unanime à le célébrer, l'histoire n'est pas unanime à le prouver. De la crise politique qu'il a dû subir, le catholicisme badois a plus pâti que bénéficié ; et il en pâtit toujours. Les statistiques, depuis cinquante ans, attestent un perpétuel recul de la majorité catholique en Bade : sur 1.000 habitants, il y avait, en 1846, 664 catholiques et 316 protestants ;

[1] En 1892, le conseil suprême évangélique du grand-duché a proposé à la nomination du grand-duc, pour le synode général, six protestants libéraux et seulement un orthodoxe (Röhricht, *Auf zum Kampf wider die liberale Theologie*, p. 53. Gütersloh, Bertelsmann, 1895).

[2] Tous les textes législatifs concernant la situation de l'établissement catholique en Bade sont rassemblés par le professeur Heiner dans son recueil : *Gesetze die katholische Kirche betreffend* (Fribourg, Mohr, 1890).

[3] Sur les entraves apportées encore, en Bade, à l'existence d'instituts féminins d'éducation catholique, voir *Historisch-Politische Blätter*, 1894, CXIII, p. 824-837.

[4] On trouve le texte complet de la législation scolaire du grand-duché dans Kopp, *Die badische Volksschul-Gesetzgebung*. Karlsruhe, Lang, 1894.

en 1886, la proportion s'était abaissée à 627 catholiques ; elle s'était élevée à 354 protestants [1]. L'Eglise romaine, au grand-duché, manque de prêtres ; pour fonder beaucoup d'œuvres sociales, l'haleine et le personnel lui ont fait défaut [2]; chaque année, à Carlsruhe, 300 enfants lui échappent [3], et plus encore à Mannheim. Originales sont ses revanches ; Fribourg-en-Brisgau, grâce à la librairie Herder [4], est devenu le premier centre scientifique de l'Allemagne catholique ; et M. Werthmann, secrétaire de l'archevêché, est en train de centraliser, pour la première fois, le bilan de toutes les œuvres de charité catholique de l'Empire [5]. C'est d'ailleurs l'archidiocèse de Fribourg qui fournit le plus d'argent au *Bonifaciusverein* pour le soutien de la *Diaspora ;* en faisant soigner des âmes prussiennes ou poméraniennes, il se console du déchet d'âmes badoises qu'il subit [6]. Ce n'est guère

[1] Nous empruntons cette statistique aux *Stimmen aus Maria Laach*, 1890, XXXVIII, p. 603 et suiv. L'auteur de l'article estime qu' « un tel recul du catholicisme est unique en Europe ». Cf. Alexander von Œttingen, *Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socialethik*, dritte Auflage, p. 620 (Erlangen, Deichert, 1882).

[2] Depuis quelques années, pourtant, l'activité de M. le baron de Menzingen a répandu sur le grand-duché tout un réseau d'associations agricoles (*Bauernvereine*) que nous étudierons un jour

[3] Des renseignements que j'ai recueillis à la cure catholique de Carlsruhe, il résulte que le rapport du chiffre des communions pascales au chiffre de la population catholique est d'à peu prés 50 0/0.

[4] Voir P. Albert-Maria Weiss, *Benjamin Herder : fünfzig Jahre eines geistigen Befreiungskampfes* (Fribourg, Herder, 1890); — et le *Katalog der Herder'schen Verlagshandlung*, 1801-1895.

[5] La revue mensuelle *Charitas*, dirigée par M. Werthmann et publiée par la maison Herder, rassemble les éléments de ce bilan.

[6] Les catholiques de cet archidiocèse donnent, en moyenne, 18,7 pfennigs par tête. Viennent ensuite Munster et Limbourg

au protestantisme que rapporte ce déchet. Dans les campagnes, l'Eglise évangélique est forte encore, puisque, sur 100 fidèles, elle inscrit en moyenne 56 communions, et 28 environ fréquentent le prêche [1] : chiffres convenables sans être brillants. Mais dans les grandes villes, le socialisme la cerne et la supplante ; il souffre peu de ce que fait l'Etat pour le protestantisme et profite beaucoup de ce que fait l'Etat contre le catholicisme.

Majorité protestante ; attachement de la hiérarchie et des communautés à la foi positive et traditionnelle ; abstention de tout Culturkampf ; corrélation parfaite entre le nombre des catholiques à la Chambre et leur nombre dans le pays ; déploiement fécond et libre d'une activité sociale catholique ; caractère strictement confessionnel de l'école ; irréprochable loyauté de l'Etat à l'endroit des diverses confessions : voilà des traits inverses de ceux que nous avons rencontrés en Badė. De tous ces traits, composez une image ; elle sera la représentation fidèle du Wurtemberg. Nous la pouvons faire très sommaire, puisque Bade la complète, à la façon d'un repoussoir. On est très pieux en Wurtemberg, parmi les deux confessions ; dans l'Eglise évangélique, les communions d'hommes sont relativement plus nombreuses que partout ailleurs en Allemagne[2], et l'on y craint les

avec 17,3 pfennigs et Cologne avec 13 pfennigs et demi par tête (*Bonifacius-Blatt*, 1895, p. 8. Paderborn, imprim. du *Bonifacius-Verein*).

[1] *Chronik*, 1895, p. 425.

[2] En 1895, le chiffre des communiants, en Wurtemberg, était de 52,54 0/0, dont 428.517 femmes et 310.507 hommes ; cette proportion relativement élevée des communions d'hommes est

nouveautés anti-dogmatiques. On maintient, depuis plus de soixante ans, un régime scolaire[1] qui installe les deux églises, avec d'amples pouvoirs, dans les écoles confessionnelles respectives, non point, à parler littéralement, comme souveraines absolues, mais comme représentantes de l'Etat dans ces écoles (ce qui entraîne, en fait, leur souveraineté) : de tous les Etats de l'Empire, le Wurtemberg est le moins laïcisé. De là la puissance que les clergés y ont gardée. Nous y avons vu de près, en 1895, et nous raconterons peut-être, plus tard, la formation du Centre wurtembergeois : à l'époque du Culturkampf, lorsque le Wurtemberg était comme une oasis de tolérance[2], l'existence d'un tel groupe passait pour oiseuse ; on l'a créé, l'an dernier, pour arracher au gouvernement l'une des rares satisfactions dont les catholiques wurtembergeois aient à déplorer l'ajournement, le rappel des ordres religieux d'hommes ; mais ce jeune Centre s'est tout de suite signalé comme un parti d'action sociale beaucoup plus que comme un parti de revendications confessionnelles[3]. Il

unique en Allemagne (Schneider, *Theologisches Jahrbuch auf das Jahr 1897*, p. 235. Gütersloh, Bertelsmann).

[1] Ce régime scolaire est longuement étudié dans Ulmer : *Das Gesetz über die Volks-Schulen des Königreichs Württemberg vom 29 September 1836* (Ravensburg, 1867).

[2] Sur la situation juridique de la confession catholique en Wurtemberg et l'histoire des rapports entre l'Eglise et l'Etat dans ce pays, voir Golther : *Der Staat und die katholische Kirche im Königreich Württemberg* (Stuttgart, Cotta, 1874).

[3] Sur la création du Centre wurtembergeois, on trouvera des renseignements dans la brochure de M. Konrad Kümmel, *Der Katholikentag von Ulm* (Stuttgart, imprim. du *Deutsches Volksblatt*, 1895), et dans celle de M. Hugo Roth : *K.-J. von Hefele, Bischof von Rottenburg* (Stuttgart, même imprim., 1894). — Les

partage avec les progressistes le bureau de la Chambre et volontiers vote avec eux ; disloquant leur programme, il y combat les motions concernant l'école ; il y retient, et souvent prend à son compte, en les motivant au nom de ce qu'il appelle la « justice chrétienne », les projets de réformes fiscales et d'amélioration sociale; il s'est déclaré pour la revision de la constitution, encore qu'elle doive mettre un terme aux privilèges de certaines notabilités de l'Eglise catholique, qui siégeaient de droit à la Chambre ; il a le tempérament d'un groupe démocratique, et dès le début il en a pris les allures ; il veut être populaire, et il l'est. Dans ce pays légèrement archaïque, qui contraignait les nouveautés de subir un certain stage, non seulement pour être acceptées, mais même pour être comprises, c'est une religion, et celle de la minorité, qui par une poussée décisive travaille à les faire pénétrer ; au déclin d'un

trois discours tenus à Ravensburg, le 17 janvier 1895, par MM. Gröber, l'abbé Eckard et Kiene, sur le programme politique, religieux et économique du Centre wurtembergeois (Stuttgart, imprim. du *Deutsches Volksblatt*), étonneraient sans doute beaucoup de lecteurs français, par l'esprit quasi-« radical » qui anime ces manifestes catholiques. L'abbé Eckard, directeur du principal journal catholique du Wurtemberg, se présentait dans le district d'Oberndorf comme « indépendant à l'endroit du gouvernement, des fonctionnaires et du gros capital » ; il demandait l'impôt progressif sur le revenu et sur le capital et se défendait de vouloir appartenir à un parti confessionnel... « Nous considérons, disait-il, qu'il est de notre devoir de respecter les droits d'une autre confession comme les nôtres propres. » — Le Centre wurtembergeois représente le tiers de la chambre, comme les catholiques sont le tiers de la population du royaume. Deux districts seulement parmi ceux qui ont une majorité catholique, ceux de Rottweill et de Spaichingen, se sont refusés, en 1895, à élire le candidat du Centre.

siècle où les religions ont fréquemment usé leur crédit à vouloir conserver ce qui avait disparu et mérité de disparaître, ce phénomène inédit mérite attention.

Ni dans la Silésie, ni dans le Palatinat, de pareilles surprises ne nous attendent. L'Eglise évangélique, en Silésie, est fière de sa vitalité ; dans la région d'Oppeln, plus de 60 0/0 de ses fidèles vont au prêche, et leurs mœurs, chose rare, sont à l'avenant de leur piété ; dans les autres districts, elle maintient aussi une certaine ferveur, d'autant plus attiédie, en général, que la grande propriété est plus envahissante ; les villes industrielles lui échappent, ou à peu près[1]. Quant au catholicisme silésien, ne lui demandez pas cette gravité d'aspect, cette opportune façon d'associer, dans ses églises, la nudité et la parure, surtout cette intensité d'action, qui distinguent l'Eglise romaine en d'autres régions de l'Allemagne.

Lorsqu'on entre dans les églises gothiques de Breslau, fortement abîmées par les remaniements artistiques des deux siècles passés ; lorsqu'on promène ses regards sur leurs étranges statues de saints et de saintes, habillées d'un coloris criant, se déhanchant avec violence comme pour occuper l'œil du fidèle, et brandissant avec des gestes forcenés leur livre ou leur cierge ; lorsqu'on lève la tête, enfin, vers ces « poutres de gloire » sur lesquelles se déroule toute une farandole de bien-

[1] Pasteur Wittenberg, *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbevölkerung im Ostdeutschland*, I Abtheilung, p. 293-294 et 302-305 (Leipzig, Werther, 1895).

heureux, on touche l'influence, dejà pressentie en Bavière, de cette profusion décorative à laquelle se complaît le catholicisme méridional. Les promesses du paradis terrestre socialiste luttent avec quelque chance de succès contre ces mauvaises copies du paradis céleste ; et sur les populations ouvrières l'Eglise catholique, en Silésie, n'obtient qu'un médiocre ascendant [1]. Elle possède, dans les campagnes, un peuple foncièrement chrétien, et par surcroît (est-ce une bonne chance ou bien une mauvaise ?) une clientèle de grands propriétaires ; or la masse rurale, souvent, va se détachant du prêtre si le prêtre va s'attachant au seigneur ; de là, pour le clergé silésien, des difficultés de tactique, un peu semblables à celles que rencontre, dans l'Allemagne du Nord, l'Eglise évangélique.

Envers le Très-Haut et les bonnes mœurs, le Palatinat est correct. Sur 100 naissances, il n'en a guère que 6 d'illégitimes [2]; c'est plus honorable que dans tout le reste de l'Empire (Prusse rhénane et Westphalie exceptées). Le contact de deux confessions égales en force y maintient à une certaine hauteur, dans l'une et dans l'autre, le thermomètre de la piété ; c'est à Spire, en 1529, que les réformés se baptisèrent protestants ; fidèles à ce grand souvenir, ils sont en train d'y construire un temple, l' « église de la protestation » ; motif de

[1] C'est une région où les mariages mixtes sont nombreux: à Breslau, sur 100 mariages célébrés à l'église catholique, 70 sont mixtes (*Chronik*, 1892, p. 166).

[2] Exactement 5, 4 (Pasteur Häpp, *Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner im Königreich Bayern*, p. 96. Leipzig, Werther, 1896).

plus, pour les catholiques, de fréquenter assidûment leur cathédrale.

Croyants ou incroyants, pratiquants ou indifférents, affaiblis par l'éparpillement ou fortifiés par la densité des groupements, on comptait en bloc, dans l'Empire, en 1890, 31.026.810 protestants et 17.674.921 catholiques [1]. La statistique distinguait, par surcroît, un certain nombre de sectes reposant, comme le protestantisme luimême, sur les maximes du libre examen et de la justification par la foi, mais détachées de l'Eglise officielle, tantôt, comme les méthodistes ou les baptistes, parce qu'elles n'y trouvaient point l'aliment rêvé par leur ferveur, et tantôt, comme les *freireligiösen*, parce que la confession établie opposait des barrières à leur radicalisme panthéiste. De la géographie religieuse, ces sectes ne relèvent point ; elles sont comme noyées parmi la masse des membres inscrits de la confession protestante et de la confession catholique. Nous les étudierons comme une expression schismatique de l'individualisme protestant, mais sans nous exagérer la portée de leur rayonnement [2]. Le protestantisme, le catholicisme, et la libre science (*freie Wissenschaft*), voilà les trois forces essentielles qui se disputent la conscience allemande. Des deux premières, nous avons évalué le domaine ; apprécier la troisième ne sera point affaire de géographie ou de statistique. Sur le caractère religieux ou

[1] *Statistisches Jahrbuch für das deutsche Reich*, p. 6, 1894 (Berlin, Puttkammer).

[2] Voir ci-dessous, chapitre v.

irréligieux de la libre science, sur l'alliance ou sur l'hostilité que la religion doit attendre d'elle, les théologiens de la Réforme sont en désaccord. Etudier ce désaccord, ce sera déterminer les positions respectives du protestantisme et du rationalisme.

CHAPITRE II

L'ÉVOLUTION DU PROTESTANTISME CONTEMPORAIN LES DOCTRINES

« Supranaturalisme » et rationalisme, tels étaient les deux frères ennemis qui, jusqu'à la fin du dernier siècle, se disputèrent, en Allemagne, la maîtrise de la théologie protestante. Entre ces deux instincts théologiques, les divergences étaient notables, puisqu'il semblait que le premier conduisît à la foi intégrale, presque passive, et le second à l'absolue négation ; ils se ressemblaient pourtant par leur façon de dessiner et d'envisager les problèmes religieux, par la perspective où d'habitude ils les encadraient, et par la philosophie de la croyance, enfin, que tous les deux impliquaient. « Supranaturalistes » et rationalistes s'installaient, les uns et les autres, en face d'un bloc dogmatique extérieur à eux. Les premiers avaient, pour ce bloc, des ménagements protecteurs, le remettaient d'aplomb lorsqu'il chancelait, l'étayaient lorsqu'il avait l'air de s'effriter ; et les seconds, au contraire, plus indiscrets en leurs allures, le

retournaient sous toutes ses faces, au risque d'en détruire l'équilibre, s'évertuaient à l'amincir, sans songer d'ailleurs à le supprimer, et en discutaient les détails avec d'autant plus d'acharnement qu'ils en considéraient l'essence avec un plus sérieux et plus profond respect.

Ce qui faisait, pour les uns comme pour les autres, le fond de la religion, c'était l'appropriation d'un certain nombre de doctrines, extrinsèques à l'esprit du croyant, pieusement acceptées et subies ; c'est par la quantité des articles de foi, par la minutie ou par la sobriété du *Credo*, qu'entre eux ils se distinguaient, beaucoup plus que par une opposition de principes. L'une et l'autre écoles donnaient à la révélation chrétienne des airs de suivante; elle était précédée, patronnée, tolérée par un terne et froid spiritualisme, par un intellectualisme desséchant, la philosophie de l'*Aufklärung* ; opulente ou appauvrie, luxueuse ou court-vêtue, elle ne faisait qu'emboîter le pas ; elle n'intervenait qu'à titre d'escorte, de supplément, d'appendice. Enfin, « supranaturaliste » ou rationaliste, la dogmatique protestante n'aspirait point à l'homogénéité ; elle ne prétendait point à former un tout. Les in-folio qui en contenaient l'exposé ne présentaient point des synthèses, mais une suite de développements fragmentaires ; on juxtaposait des chapitres de dogme, plutôt qu'on n'édifiait un ensemble. De part et d'autre, dans la révélation, on ne saisissait les secrets de Dieu que par morceaux détachés ; en vain additionnait-on ces morceaux et les reliait-on, même par des transitions adroites, ils gar-

daient, toujours, je ne sais quelle apparence de détails.

Les disputes sur un maximum ou sur un minimum de dogmes excluent naturellement l'existence d'un système cohérent et harmonique. Lorsqu'une synthèse se laisse diminuer ou amputer, elle n'est plus qu'une collection, bientôt chaotique ; et l'on peut dire qu'une conception religieuse ne conserve son unité vivante que moyennant une certaine arrogance, qui met sur les lèvres de ses adeptes cette terrible formule : Tout ou rien. Entre tout et rien, supposez une échelle : le « supranaturalisme » la montait, le rationalisme la descendait ; mais ils siégeaient tous deux sur la même échelle. La religion impliquait, pour tous, l'adhésion à un certain nombre de vérités dogmatiques, jugées objectives par tous ; on se querellait, surtout, sur le nombre de ces vérités. Les débats théologiques se résumaient en des questions de plus ou de moins ; on marchandait avec la révélation chrétienne ; et, si elle constellait encore de quelques lueurs les obscurités du problème religieux, elle n'avait plus ni les vertus réchauffantes d'un foyer, ni les vertus illuminatrices d'une synthèse.

Un petit nombre de penseurs, Semler (1725-1791), Lessing (1729-1781), s'alarmèrent de cette décadence, dès le XVIIIe siècle. Il leur sembla que cette conception de la foi et le genre de polémiques qui en résultait ne pouvaient profiter au développement du christianisme dans les âmes. Entre la théologie et la religion, Semler distingua, lointain précurseur de ces écoles allemandes contemporaines qui entonnent et terminent leurs hymnes à

la religion par des médisances à l'adresse de la théologie[1]. « Lors même qu'on ne serait pas en état de réfuter toutes les objections contre la Bible, écrivit à son tour Lessing, la religion, pourtant, demeurerait intangible dans le cœur de ceux des chrétiens qui ont acquis un sentiment intime de ses vérités[2]. »

Et cette phrase, développée, commentée, poussée jusqu'à des conséquences que peut-être Lessing ne prévoyait pas complètement, serait une très opportune épigraphe pour une histoire du mouvement théologique allemand au XIXe siècle ; par-dessus le « supranaturalisme » et le rationalisme, qui alternaient les passes d'armes et les concessions, beaucoup après Lessing ont voulu faire prévaloir ce « sentiment intime des vérités de la religion », trait d'union acceptable, croyait-on, pour les deux écoles rivales. L'édifiante résonnance que cette formule laissait après elle semblait assez inoffensive pour la foi. C'est pourtant à l'abri de ce nouveau langage que s'est singulièrement aggravé, au cours de notre siècle, l'émiettement des opinions individuelles dans le protestantisme allemand, et que s'est insinuée la conception d'un

[1] Sur Semler, voir Lichtenberger, *Histoire des Idées religieuses en Allemagne*, I, p. 118 et suiv. (Paris, Fischbacher, 1888).

[2] M. Harnack, citant cette phrase dans sa conférence : *Das Christentum und die Geschichte*, p. 18 (Leipzig, Hinrichs, 1896), l'appelle « une phrase émancipatrice ». — Dans son livre : *Le Christianisme moderne, Etude sur Lessing* (Paris, Germer-Baillière). M. le pasteur Fontanès salue Lessing comme le père du protestantisme libéral. Cf. Cherbuliez, *Etudes de Littérature et d'Art*, p. 86 et suiv. (Paris, Hachette, 1873), et Lichtenberger, *Histoire des Idées religieuses en Allemagne*, I, p. 93 et 103 (Paris, Fischbacher, 1888).

christianisme sans dogmes, d'un subjectivisme chrétien. En alléguant certains passages de Luther et en dépassant peut-être la portée de ces passages par les interprétations qu'on en donnait, on a, peu à peu, voulu prendre pour juge de la vérité religieuse, non point même l'initiative intellectuelle, mais, si l'on peut ainsi dire, l'impressionnabilité religieuse de chaque fidèle, sans se demander si de pareils recours, de pareils abandons, n'impliquent pas l'effacement et le sacrifice de la théologie elle-même. De cette évolution, progrès ou recul, qui permettrait, aujourd'hui, à beaucoup de théologiens allemands de présenter leurs écrits comme de simples notations de leurs sensations pieuses, on décrira, dans les pages qui suivent, les principales étapes.

I

Quelques mois avant le XIXe siècle, parut à Berlin, en cinq chapitres, un court volume intitulé : *De la Religion : Discours aux Esprits cultivés parmi ses Détracteurs.* L'auteur, bientôt connu, s'appelait Schleiermacher[1] (1768-1834). Il règne, depuis près de cent ans, sur le protestantisme allemand. Ses spéculations ont formé beaucoup d'esprits, ses méditations plus de consciences encore ; ceux

[1] *Ueber die Religion : Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 6e édit. (Berlin, Reimer, 1859).

qu'effraie son panthéisme sont captivés par son sens religieux ; si l'on ne suit pas ses déductions, l'on s'incline devant ses intuitions[1]. Le philosophe, en lui, provoque des réserves ; mais on entrevoit, en même temps, un homme de haute et grave piété, une façon de prophète, à qui l'on s'abandonne. Où donc conduit-il, par quelles étapes et vers quel but ?

L'absorption du fini dans l'infini, de l'individu dans le tout, de la personne humaine dans cette immense œuvre d'art qui est l'univers : voilà le résumé du panthéisme. Le même être qui, considéré en sa multiplicité, s'appelle l'univers, est dénommé Dieu si on le considère en son unité ; tout homme est comme un phénomène de cette essence ; tout homme subit et recueille les pulsations de cet être universel. Dès lors, le sentiment de dépendance absolue de l'homme à l'égard de l'univers et le sentiment de dépendance absolue de l'homme à l'égard de Dieu se ramènent à une seule et même impression : la philosophie panthéiste aboutit au premier sentiment ; et quant au second, il est la meilleure définition que Schleiermacher puisse donner de la religion. Or l'intention de Luther, paralysée par deux siècles et demi de mesquineries théologiques et de religions d'Etat, fut de mettre l'homme en un rapport personnel avec Dieu ;

[1] « Schleiermacher, écrivait Mme de Staël en 1810, n'est pas un théologien orthodoxe; mais il montre, dans les dogmes religieux qu'il adopte, de la force de croyance et une grande vigueur de conception métaphysique. Il a développé, avec beaucoup de chaleur et de clarté, le sentiment de l'infini. On peut appeler les opinions religieuses de Schleiermacher et de ses disciples une théologie philosophique » (*De l'Allemagne*, 4e partie, chap. II).

Schleiermacher, avec des considérants panthéistes, ressuscite et réalise cette intention. Entre l'homme et Dieu, le « supranaturalisme » interposait une barrière de dogmes, le rationalisme une barrière de chicanes dogmatiques : d'une part un écran, qui interceptait la vérité ; d'autre part un tamis, qui la dénaturait en la voulant filtrer. C'en est fait de ces entraves [1]. La religion est le sens intime du contact avec Dieu. Ce n'est point dans les livres, et ce n'est point non plus dans les traditions qu'elle a son siège, c'est dans notre cœur.

La foi en Christ est indépendante des miracles, des prophéties, de l'inspiration, détails secondaires sur lesquels polémiquaient les vieilles écoles. Elle est un fait d'expérience. Il y a une communauté chrétienne, formée, cimentée, maintenue par une longue expérience collective, révélatrice de la hauteur morale et religieuse du Christ : cette expérience, voilà la foi. Elle ne s'accroche point, avec une discrétion subalterne, aux constructions métaphysiques d'une prétendue « religion naturelle » ; et elle ne s'asservit point, non plus, à quelques bribes de révélation, parcimonieusement distribuées par une Eglise extérieure : dans la foi telle que l'entend Schleiermacher, il n'y a rien de servile, rien non plus de fragmentaire. La communauté chrétienne a cette

[1] « Ces théologiens, dit Mme de Staël au sujet du rationalisme, s'appelaient raisonnables, parce qu'ils croyaient dissiper tous les genres d'obscurité ; mais c'était mal diriger l'esprit d'examen que de vouloir l'appliquer aux vérités qu'on ne peut pressentir que par l'élévation et le recueillement de l'âme » (*De l'Allemagne*, 4e partie, chapitre II).

impression perpétuelle, que l'homme doit vivre de la vie de l'infini, qu'à cet égard Jésus fut un insigne prototype, qu'en lui la conscience du moi, victorieuse de la chair, était déterminée par la conscience de Dieu, et que Jésus, grâce à ce prodige, fut vraiment le rédempteur. Cette expérience de la rédemption devient le point de départ de toute théologie. Ainsi la foi ne présuppose ni ne réclame des définitions ; elle crée la théologie, bien loin de se laisser formuler par elle ; et la théologie ne fait qu'enregistrer les données empiriques de la foi. Le parfait chrétien qui saura le mieux s'observer lui-même sera le plus parfait théologien.

La définition de la religion, telle que la donnait Schleiermacher, suscita les railleries faciles de Hegel : « Le chien est la plus dépendante des créatures, objectait-il ; serait-il donc la plus religieuse de toutes ? » Mais Hegel tentait, à son tour, un compromis entre le christianisme et le panthéisme [1]. La religion, pour lui, c'est la conscience que Dieu a de lui-même dans l'être fini ; et ce n'est point dans la sphère inférieure du sentiment, comme le faisait Schleiermacher, que Hegel localise cette conscience ; il la transplante dans la sphère supérieure de la pensée, tout en la laissant, d'ailleurs, à un rang secondaire ; car les dogmes religieux ne sont que des images, des

[1] Sur ces deux raccommodements que Schleiermacher et Hegel tentèrent, par des voies diverses, entre la théologie et la philosophie, M. Victor Cherbuliez a écrit quelques pages pleines de finesse et d'esprit dans ses *Études de Littérature et d'Art*, p. 136 et suiv.

représentations, des symboles (*Vorstellungen*), forcément approximatifs, trop concrets pour être limpides ; au-delà et au-dessus d'eux, la pensée hégélienne s'élève jusqu'à l'idée (*Begriff*). Mais christianisme et hégélianisme ont le même contenu ; la forme seule diffère.

Tout est dans tout : le panthéisme, appliqué au protestantisme, eut cette insigne vertu, d'être un agent de fusion, d 'unification, ou tout au moins d'en donner quelque temps l'illusion. Bruno Bauer[1] était hégélien lorsqu'il prouvait, par déduction, la naissance miraculeuse de Jésus ; hégélien, aussi, lorsqu'il s'aventurait jusqu'aux négations réputées les plus blasphématoires. Et s'il était possible à un seul et même penseur, dans ses multiples vagabondages de conscience, de se réclamer toujours du même Hegel, on ne saurait être surpris que le protestantisme allemand, durant une certaine période, ait fêté dans l'hégélianisme, suivant un mot de Strauss, « l'enfant de la paix et de la promesse ». On escomptait, continue Strauss, « un nouvel ordre de choses, durant lequel les loups habiteraient avec les agneaux et les léopards avec les boucs. La sagesse du monde, cette fière païenne, se soumit humblement au baptême et prononça une confession de foi chrétienne, tandis que de son côté la foi n'hésita pas à lui délivrer le certificat d'une parfaite orthodoxie et recommanda à la communauté de lui faire un accueil bienveillant[2] ».

[1] Lichtenberger, *op. cit.*, III, p. 90 et suiv.
[2] Nous empruntons cette traduction à M. Lichtenberger, *op. cit.*, II, p. 316.

Un jour vint cependant où ces baisers Lamourette, dont Hegel fixait les cérémonies, parurent dangereux à l'orthodoxie protestante. Schleiermacher, lui, eut une meilleure fortune, qui ne connut aucune éclipse. A la source de religiosité dont il faisait déborder les écluses, les divers courants théologiques, presque jusqu'à nos jours, se sont formés et alimentés : courant libéral, courant de l'orthodoxie nouvelle, courant dit du juste milieu.

Pour les « libéraux », il semble que la théologie soit l'ébauche imparfaite et approximative d'une philosophie suprême, et que le monde de la pensée religieuse ressemble à une sorte de caverne de Platon, où les dogmes, analogues à des images, à des ombres, dissimulent et traduisent, tout à la fois, certaines conceptions abstraites : Biedermann[1], Lipsius[2], M. Otto Pfleiderer[3], appartiennent à cette école ; chacun d'ailleurs ayant sa méthode et son symbolisme, et subordonnant la théologie à sa philosophie personnelle. Accusés d'irréligion, ils empruntent des arguments à Schleiermacher pour prouver que la théologie n'est pas la religion.

Mais, à son tour, l'école confessionnelle, positive, orthodoxe — l'école des croyants, en un mot, de quelque épithète qu'on la veuille décorer, — allègue en sa faveur les théories de Schleiermacher sur l'expérience de la communauté chré-

[1] De son vivant, professeur à Zurich. Il publia en 1869 une Dogmatique chrétienne (*Christliche Dogmatik*). Voir Lichtenberger, *op. cit.*, III, p. 353.
[2] De son vivant, professeur à Iéna.
[3] M. Otto Pfleiderer, né en 1839, est professeur à Berlin.

tienne : les vieilles croyances traditionnelles ne sont-elles pas consignées par cette expérience ? L'enseignement dogmatique ne représente-t-il pas les alluvions intellectuelles de cette communauté ?

Contre le morcellement en faveur dans les écoles libérales, et qui permet à chaque théologien d'interpréter la religion d'après son symbolisme personnel, on peut objecter les passages de Schleiermacher sur le rôle de la communauté chrétienne dans la création de la foi [1]. Ce qu'il a dit sur l'essence du sentiment religieux semble militer en faveur des « libéraux » ; mais, sur la vérité religieuse, expression empirique et concrète de ce sentiment, il a composé certaines pages dont les croyants se peuvent faire une arme. Et ceux-ci feront sagement, d'ailleurs, en n'essayant point, par surcroît, de tirer à leur profit la dogmatique de Schleiermacher ; car, sur la divinité du Christ [2] comme sur la Trinité [3], il rend certains échos que des orthodoxes auraient peine à répercuter.

Quant au parti du « juste milieu » ou de la « conciliation » (*Vermittlungspartei ; Mittelpartei*), il est à deux égards digne de cette appellation. En premier lieu, groupe de sectaires plutôt que de croyants, il fut toujours fort assidu pour opérer une concentration protestante contre le catholi-

[1] Voir Lichtenberger, *op. cit.*, II, p. 202-203 et 223-224.

[2] Sur les théories de Schleiermacher concernant la personne de Jésus, voir Lichtenberger, *op. cit.*, II, p. 218.

[3] « Quant au dogme de la Trinité, Schleiermacher l'écarte purement et simplement dans un appendice à sa dogmatique » (Lichtenberger, *op. cit.*, II, p. 220).

cisme[1]; et comme trait d'union pour cette croisade, une frappante antithèse de Schleiermacher était volontiers mise en relief: « Tandis que le catholicisme fait dépendre le rapport de l'individu avec le Christ de son rapport avec l'Eglise, le protestantisme fait dépendre le rapport de l'individu avec l'Eglise de son rapport avec le Christ. » En second lieu, les hommes du « juste milieu », parti d'apologistes plutôt que de dogmatiseurs, ébauchent fréquemment des compromis entre la théologie et la philosophie. Ils consultent l'histoire, les Livres saints, la tradition, et y trouvent un certain nombre de notions religieuses; voilà la première étape ; à ce point, la notion n'est encore qu'une doctrine, une *Lehre*, ce qui est peu de chose pour un bon disciple de Schleiermacher. Mais la doctrine devient une impression (*Eindruck*) ; on constate qu'elle fait partie de l'expérience religieuse de la communauté (*Erfahrung*); elle acquiert ainsi une première certitude, toute subjective encore; voilà la seconde étape; Schleiermacher s'y arrêterait, ne demandant à ses fidèles que de se l'approprier à leur tour par leur expérience personnelle. Avec l'aide de l'hégélianisme, pourtant, on va plus loin : on cherche à prouver

[1] M. Beyschlag, le principal représentant de cette école à l'heure présente, se distingue par sa haine contre l'Eglise romaine ; cette haine l'a parfois desservi et fourvoyé dans certaines polémiques, où il ne fut pas toujours heureux (par exemple sa polémique avec M. Einig, professeur au grand séminaire catholique de Trèves. Voir, à ce propos, *Einig contra Beyschlag*, 1894, Trèves, librairie de la *Paulinus-Druckerei*, et les réponses de M. Beyschlag. Leipzig, Braun, 1893-1894). La *Konservative Monatschrift*, journal protestant, jugea que M. Einig avait eu le dessus (*Chronik*, 1894, p. 71).

que cette certitude subjective doit devenir, pour la pensée philosophique, certitude objective ; on épie l'idée (*Begriff*) qui se cache derrière cette doctrine[1]. Tel est le genre de travaux échelonnés, complexes, souvent confus, où se complaît l'école de Nitzsch (1787-1868), de Dorner (1809-1884), de M. Beyschlag[2].

Ainsi ces diverses écoles ont trouvé, en Schleiermacher, — nous n'oserions dire, pour toutes, leur pére légitime, — mais du moins leur père nourricier ; elles lui ont fait toutes des emprunts. Et en même temps qu'il leur fournissait des arguments, Schleiermacher les habituait à reconnaître l'indépendance et l'autonomie de la religion dans l'âme de chaque croyant. Lors même que, par un illogisme timide, elles répudiaient les conséquences théologiques, ecclésiastiques, des conceptions de Schleiermacher, il demeurait pour elles un docteur qui développait, prolongeait et commençait à épuiser les principes mêmes de la Réforme. Tout droit derrière lui, dans le chemin où il s'était engagé, on apercevait Luther; pour conduire de Luther à Schleiermacher, la voie suivie

[1] Par exemple, en présence de l'article du symbole: « Conçu du Saint-Esprit, » M. Beyschlag écrit : « Le Saint-Esprit a été la racine de ce développement de vie, et c'est pour cela que la personnalité de Jésus fut une plantation de Dieu dans l'histoire du monde » (*Deutch-Evangelische Blätter*, 1892, p. 485). M. Lichtenberger, *op. cit.*, III, p. 227, reproduisant l'interprétation que donne Dorner de la doctrine de la Trinité, écrit : « Nous avouons en toute humilité n'y avoir rien compris du tout : nous craignons bien qu'il n'y ait, sous cette apparence de profondeur, qu'un vain cliquetis de formules, une pure logomachie. »

[2] M. Willibald Beyschlag, né en 1823, est professeur à l'Université de Halle.

par la Réforme n'avait pas dévié, ne s'était même pas bifurquée ; logique en était la pente ; entre l'âme du croyant et Dieu, Luther avait évincé toute autorité, toute institution humaines ; Schleiermacher, à son tour, évince ces autres obstacles, un canon révélé, un dogme extérieur ; il fait dériver la dogmatique du phénomène même de la piété chrétienne et sème à travers toutes les écoles, germe de mort pour les unes et d'épanouissement pour les autres, l'idée que ce sont les hommes religieux qui font la religion.

II

Transportez cette idée dans les études d'exégèse et d'histoire religieuse, tout de suite se disloquent les lignes de bataille que dessinaient sur cet autre domaine les vieilles écoles « supranaturaliste » et rationaliste ; et la position des questions devient tout autre qu'elle n'était aux siècles passés.

Les récits bibliques racontent une histoire exacte, et cette histoire est d'ordre surnaturel ; telles étaient les deux prémisses de l'école « supranaturaliste ». Le rationalisme contestait, ou tout au moins restreignait la seconde assertion ; il respectait la première. Eplucher le contenu des livres saints lui suffisait ; quant au contenant, il

n'y touchait point. Il triomphait lorsqu'il avait découvert, pour tel phénomène relaté dans la Bible, une « explication naturelle » aussi invraisemblable peut-être que l'hypothèse miraculeuse où les croyants se complaisaient. Mais, d'étudier la Bible elle-même, la composition des livres, les diverses tendances qu'ils dénotent, l'état du texte, les dates auxquelles ils peuvent être rapportés, la valeur de documents historiques qu'il convient de leur reconnaître, les remaniements et les interpolations qu'ils ont pu subir, le rationalisme, sauf quelques exceptions, n'en avait ni la compétence, ni le goût, ni peut-être même la pensée.

En 1835, David Strauss, d'un seul bond, laiss ces timidités bien loin derrière lui. Renvoyant dos à dos les théologiens qui perdaient leur peine leur encre et souvent leur foi à discuter la quantit de surnaturel qu'il fallait conserver dans l'Evangile, Strauss déclara que les récits évangélique sont des mythes. Luther avait voulu les fair resplendir comme l'œuvre pure de Dieu, par dessus les commentaires et les traditions d'origin humaine ; et, surgissant dans l'Eglise même d Luther, Strauss recherchait et retrouvait, dans ce livres, l'œuvre des hommes. Il y voyait un pro duit de la légende chrétienne populaire ; à cett légende elle-même, il assignait comme sources l désir qu'avait eu la primitive communauté chrétienne de glorifier son fondateur et le besoin qu'ell avait eu de voir réalisée l'idée messianique. De indignations et des gémissements s'élevèrent mais la Réforme, par essence, doit être hospitalière à tous les courants nouveaux de la recherch

religieuse, fussent-ils subversifs, elle manque de prétextes pour fermer les écluses ; et fondée sur la Bible, où Luther avait lu la signature de Dieu, elle ne put exclure les doctrines de Strauss, qui voilaient cette signature. On avait à peu près respecté, jusque-là, le monument biblique, tout en y multipliant, d'ailleurs, les portes dérobées, pour l'usage des rationalistes ; mais la façade, du moins, en demeurait intacte ; le premier coup de sape y fut donné par Strauss.

Il fut, presque exclusivement, un destructeur. Rarement biographe dessina d'une façon plus incertaine, plus fuyante, la figure de son héros. Quoi qu'on croie de Jésus, Strauss laisse son lecteur mécontent ; le personnage, tel qu'il le présente, est sans consistance. Intrépide à mettre en miettes la toile sacrée sur laquelle les croyants contemplaient une physionomie divine, Strauss ignore encore les artifices par lesquels ses successeurs, sans réparer la toile, parviendront à fixer la physionomie elle-même ; sous les assauts de sa critique, l'une et l'autre s'abîment et s'évanouissent[1]. En outre, la genèse du Nouveau Testament, telle qu'il la raconte, permet de comprendre, si l'on veut, les traits communs des divers Evangiles :

[1] « A vrai dire, écrivait, il y a un quart de siècle, M. Victor Cherbuliez, M. Strauss fait assez bon marché de cette restitution du Christ historique à laquelle il a consacré tant de pages... Sa théologie se croit tenue en conscience de restituer aux fidèles dans une autre monnaie ce que sa critique leur ôte ; mais elle n'y a pas encore réussi, et M. Strauss pourrait s'écrier comme cette mère qui croyait à l'Emile de Rousseau : J'ai dans la tête un fils dont je n'ai pu accoucher » (*Etudes de Littérature et d'Art*, p. 148-149).

elle n'offre aucune explication des traits spéciaux qui les distinguent entre eux[1].

Christian Baur et l'école de Tubingue s'efforcèrent de combler ces lacunes. Aux résultats négatifs de l'exégèse de Strauss, Baur, profitant d'ailleurs des exemples de liberté donnés par le maître, essaya de joindre une explication positive du développement historique de l'ancienne Eglise: il la crut trouver dans sa fameuse distinction des deux courants, courant ébionite ou judaïsant, et courant paulinien, entre lesquels se seraient partagés les premiers chrétiens. Comme Strauss, dans les Evangiles, il chercha surtout l'inspiration des hommes; mais c'était en replaçant les Evangiles dans la primitive littérature chrétienne; et les hommes qu'il y faisait entrevoir n'étaient point seulement des créateurs de mythes, mais des êtres historiques, des personnalités bien dessinées, qui avaient eu des passions, suivi des tendances, formé des coteries, et qui avaient déposé, dans les écrits du temps, l'expression de leurs passions, la trace de leurs tendances, l'apologie de leurs coteries. Les conclusions de Baur, aujourd'hui, sont évincées ou dépassées ; mais pour toute une génération ce coup d'essai parut un coup de maître, et l'esprit de ces recherches a survécu à leurs résultats. Dans quelle mesure l'inspiration de Dieu animait-elle les Ecritures ? voilà le point où l'on s'évertuait, avant Strauss et avant Baur. Ils modifièrent l'aspect

[1] Voir au sujet de Strauss et de Baur le livre du professeur Edouard Zeller : *Christian Baur et l'Ecole de Tubingue* (traduit en français dans la Bibliothèque de Philosophie contemporaine, chez Alcan).

et les données du débat, en poursuivant et en montrant dans les saints Livres l'inspiration des hommes — inspiration de la primitive communauté chrétienne, d'après la critique encore simpliste de Strauss ; inspiration des divers groupements de cette communauté, d'après la critique plus minutieuse et plus ambitieuse de Baur.

Entre Schleiermacher, d'une part, Strauss et Baur, d'autre part, vous apercevez le parallélisme. « La religion, c'est le sentiment des hommes religieux, » avait dit le philosophe; et bientôt les historiens surviennent, qui vous déclarent que les documents religieux, réputés dépositaires d'une révélation d'en haut, expriment, en fait, le sentiment des hommes religieux d'antan, et que les dogmes sont un produit des diverses époques, une traduction nécessaire de la conscience chrétienne. Et de même que votre religion à vous, réformés du XIXe siècle, n'est autre que le subjectivisme travaillant sur le christianisme, ce christianisme lui-même ne représente rien autre chose que le subjectivisme de vos lointains ancêtres.

Si la religion n'est rien plus qu'un fait de conscience, individuelle ou collective, l'histoire d'une religion sera, tout simplement, l'histoire des développements de la conscience religieuse. A cette norme, les récits de l'Ancien Testament sont à leur tour mesurés. Au début du siècle, indévots et dévots passaient leur temps à disserter grammaire, archéologie, voire même à tenter des critiques littéraires au sujet de l'Ancien Testament; c'était une façon, pour les premiers, d'éviter l'embarras de paraître incroyants, et, pour les seconds, d'être

réputés savants en même temps qu'ils étaient croyants.

Mais l'histoire biblique, dans le courant du siècle, fut proprement érigée en science. On découvrit que, telle que l'Ancien Testament la raconte, elle contredit et renverse les notions de la psychologie sur l'évolution religieuse des peuples; c'est à la lumière de cette psychologie qu'on commença de la juger et de la rectifier. Le miracle, l'impossible, l'inacceptable, ce n'est pas tant Josué arrêtant le soleil ou la mer Rouge engloutissant Pharaon que cette brusque survenance de Moïse, suivant et précédant deux époques où l'état religieux des tribus hébraïques semble avoir été fort rudimentaire. Au point de départ des études de Vatke, de Graf, de Reuss, de Wellhausen [1], de M. Stade [2], on saisit ce postulat, que la soudaine apparition d'un législateur théocratique comme Moïse est contraire à la vraisemblance, c'est-à-dire aux lois, empiriquement induites, qui régissent l'histoire religieuse des peuples [3]. Mais vous observez, tout de suite, que ce postulat en implique un autre: c'est que la religion hébraïque est un produit du peuple hébraïque, une résultante de l'histoire hébraïque. On la traite, *a priori*, comme si elle n'était pas un fait révélé, extérieur et supérieur à Israël; elle est la création du génie d'Israël. Or Israël ne peut pas s'être fait sa religion à la

[1] M. Jules Wellhausen, né en 1844, est professeur à Göttingue.

[2] M. Bernhard Stade, né en 1848, est professeur à Giessen.

[3] Voir Pfleiderer: *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*, p. 313-345 (Fribourg, Mohr, 1891).

façon que racontent les écrits de l'Ancien Testament, car il n'est aucun peuple chez qui la conscience religieuse se soit éveillée et développée d'une telle façon. De là les hypothèses sur les écrits de la Bible, leur date, leur succession, sur les stratagèmes de leurs compilateurs. Arrière la vieille critique, qui, tremblante encore en ses extrêmes audaces, s'évertuait à écheniller les détails surnaturels dans l'histoire du peuple de Dieu; c'est la trame même de cette histoire qui est taxée d'invraisemblance; et, suivant les données de l'analogie historique et de l'induction psychologique, avec le secours d'une exégèse dont certains résultats, d'ailleurs, resteront sans doute acquis à la science, on soumet cette trame à un tissage nouveau. Que l'histoire religieuse d'Israël, au terme de ce travail, soit devenue presque adéquate à l'histoire religieuse des autres peuples, avec le phénomène du messianisme en plus, et l'on tiendra le succès rêvé.

Ainsi ce n'est plus au nom de l'invraisemblance rationnelle et philosophique qu'on ébranle les dogmes, c'est au nom de l'invraisemblance historique, empirique. Rien de surprenant, du reste : à mesure que la pensée philosophique détruisait la confiance de la raison en elle-même, le critère des négations devait être déplacé. L'invraisemblance rationnelle s'établit par une argumentation logique; lorsqu'un théologien allemand flaire et dénonce une « invraisemblance historique », il traduit une simple impression, prononce, d'après son sens personnel, qui souvent diffère de celui des théologiens voisins, « Cela n'a pas pu se produire : »

volontiers la critique protestante s'exprime de la sorte ; elle ne fait point une déduction qui alléguerait, en sa mineure, l'impossibilité métaphysique du surnaturel, et qui rallierait à sa conclusion tous les champions de cette mineure ; elle fait une induction, une interprétation, souvent arbitraire, de l'histoire[1].

En ce genre de labeur, M. Adolphe Harnack est passé maître[2]. Sa science est accomplie ; ses recherches ont une allure de sereine impartialité ; à l'égard de certaines traditions catholiques, comme l'existence de la primauté pontificale dans l'ancienne Eglise chrétienne, il est piquant d'observer que ce savant a fourni quelques arguments à l'apologétique catholique ; son autorité d'historien est incontestée. Mais épiez le théologien qui fait escorte à l'historien ; pour juger ces dogmes dont il retrace la genèse, il lui faut une règle d'appréciation. Ce n'est point à des considérations rationnelles qu'il emprunte cette règle ; il la cherche et il la trouve dans l'Evangile de Jésus. Mais l' « Evangile de Jésus », qu'est-ce, à vrai dire ? Il serait besoin d'une règle nouvelle pour y discerner, parmi le chaos de l'exégèse, ce qui doit faire auto-

[1] La *Badische Landespost* racontait, en 1893, l'histoire d'un pasteur de Fribourg-en-Brisgau, qui, faisant un cours de religion à des institutrices et rencontrant les mots par lesquels saint Thomas interpelle le Christ : « Mon Seigneur et Mon Dieu ! » déclarait : « Saint Thomas *ne peut pas* avoir parlé ainsi ; car Jésus n'est pas Dieu, mais homme » (*D. ev. Kz.*, 1893, p. 171).

[2] M. Harnack, né en 1851, est aujourd'hui professeur à l'Université de Berlin. Son principal ouvrage est le *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, en 3 volumes, dont la première édition est parue à Fribourg, chez Mohr, en 1887-1890. Il en a donné un abrégé, que M. Choisy a traduit en français (Paris, Fischbacher).

rité et ce qui mérite d'être non avenu. Et comme on ne peut pas toujours remonter, à l'infini, de critère en critère ; comme il faut trouver, au terme de la série, un point fixe, et comme ce point fixe, enfin, nous devons le trouver en nous-mêmes, s'il ne nous est assuré par aucune autorité religieuse, M. Harnack, en définitive, détermine l'Evangile de Jésus d'après la conception qu'il se fait lui-même du christianisme ; il identifie cette conception avec celle que, personnellement, Jésus dut s'en faire. Les récentes « Vies de Jésus », publiées par des théologiens allemands, ont pour objet de dégager la conscience religieuse du personnage, ce qu'on appelle *das Selbstbewusstsein Jesu ;* M. Grau, M. Baldensperger, reconstruisent fort différemment cette conscience ; lorsqu'on lit l'un ou l'autre, on peut avoir l'illusion de connaître Jésus ; et M. Baldensperger, surtout, fait preuve du plus docte et du plus ingénieux talent. Mais gardons-nous de les lire l'un après l'autre, si nous ne voulons conclure, en confrontant leurs deux Jésus, que le Christ est devenu, pour l'Allemagne savante, ce qu'il était pour les Athéniens au temps de l'apôtre Paul : le Dieu inconnu.

III

A l'origine de cette évolution subjectiviste que nous avons constatée dans le double domaine de la théologie spéculative et de l'histoire religieuse,

nous avons saisi les influences panthéistes. Albert Ritschl [1], dans le dernier quart de siècle, a précipité cette évolution tout en se dérobant à ces influences. Ses doctrines sont extrêmement complexes ; on dit même que, pour les rendre confuses, sa volonté parfois était complice de son intelligence, et que l'obscurité, chez lui, était affaire de tactique. Malgré cela, peut-être même à cause de cela, il est indispensable de nous arrêter devant lui.

Que la religion soit un sentiment, Ritschl l'affirme après Schleiermacher ; mais celui-ci n'envisageait que le rapport de l'homme avec Dieu ; celui-là envisage aussi le rapport de l'homme avec ses semblables et avec le monde : dans la première relation, l'homme est passif, sa volonté paraît déterminée ; dans la seconde, il est actif, sa volonté paraît libre. Il y a là une antinomie ; Ritschl se flatte de la résoudre par la théorie du royaume de Dieu. Le royaume de Dieu, c'est, d'après lui, « l'ensemble de ceux qui croient au Christ, en tant qu'ils agissent conformément au principe de l'amour ». Dieu est tout amour ; le royaume de

[1] Né en 1822 ; *privatdocent* à Bonn en 1846, professeur extraordinaire à Bonn en 1853, professeur ordinaire à Bonn en 1860, professeur ordinaire à Göttingue en 1864 ; mort en 1889. Son principal ouvrage est: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 vol. — Voir Henri Schön : *Les Origines historiques de la Théologie de Ritschl* (Paris, Fischbacher, 1893). Cette théologie a été critiquée, au point de vue libéral, par M. Pfleiderer, *op. cit.*, p. 228 et suiv. ; — au point de vue catholique, par le P. Granderath : *Stimmen aus Maria Laach*, 1894, XLV, p. 1, 148, 213, 338, et XLVI, p. 144 et 254 (Fribourg, Herder) ; — au point de vue du protestantisme positif, par Flügel : *Ritschls philosophische und theologische Ansichten* (Langensalza, Bayer, 1895).

Dieu, c'est-à-dire un état où tous agiraient par amour, est donc le but final de Dieu, en même temps que l'idéal moral le plus universel; c'est à la fois le chef-d'œuvre de la morale et le chef-d'œuvre de la religion. Tendance nécessaire de l'amour divin, le royaume de Dieu est en même temps réalisé par l'homme; et par cette introduction de la personnalité humaine, Ritschl échappe au panthéisme [1].

Il se distingue de Schleiermacher par un autre point. C'est à l'expérience religieuse que Schleiermacher ramène la religion tout entière. Or il se peut faire qu'homme du commun je ne discerne pas en moi le retentissement de l'expérience religieuse de la communauté; de deux choses l'une, alors : ou bien je veux être pieux, et je suis forcé de me référer, passivement, au principe d'autorité, d'accepter aveuglément ce qu'on me dit être cette expérience; ou bien la stérilité de ma propre religiosité m'est un sujet de découragement, et je cesse d'être pieux. Consulter, dans sa propre conscience, les échos de la conscience religieuse de la communauté, pour en tirer sa religion : c'est ce qu'on peut faire lorsqu'on est Schleiermacher, mais que feront les simples d'esprit? Ritschl prétend leur simplifier la tâche. C'est l'Ecriture qu'il prend pour point de départ de la théologie, et voilà, du moins il s'en flatte, un point de départ objective-

[1] Pour le développement de cette idée, voir Baldensperger: *La Théologie d'Albert Ritschl*, p. 7-9 (Rapport présenté à la première séance de la Société de Théologie protestante de Paris, le 22 mai 1883, Lausanne, Bridel).

ment donné, solidement fixé [1]. Mais Ritschl, tout de suite, glisse de nouveau dans le subjectivisme; car, après cinquante ans d'exégèse, l'Ecriture, où la chercher? Il y signale des écrits parasites qu'il en faut supprimer, des idées étrangères qu'il en faut dégager; il l'accommode d'ailleurs à sa doctrine ; l'Ecriture qu'il reconnaît comme source de la religion, c'est l'Ecriture lue par Ritschl à la façon de Ritschl [2]. Les livres saints agissent sur moi d'une certaine façon ; voilà ce qui détermine ma foi, voilà ce qui doit orienter ma théologie : c'est à des maximes de ce genre qu'aboutit l'école de Ritschl. De Schleiermacher à Ritschl, l'individualisme religieux a fait une nouvelle étape; ce n'est pas l'expérience religieuse de la communauté, ce sont nos expériences personnelles, qui deviennent arbitres et maîtresses; et Ritschl, tout le premier, en a donné un insigne exemple en construisant un christianisme où ni les libéraux, ni les orthodoxes, ni les théologiens du juste milieu n'ont reconnu la saine doctrine [1].

[1] Pour le développement de cette idée, voir Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, 2e éd., p. 82-88 (Giessen, Ricker, 1893).

[2] En faveur de l'exégèse de Ritschl, voir Baldensperger : *La Théologie d'Albert Ritschl*, p. 30-32. M. le professeur Pfleiderer, théologien libéral, écrit au sujet de Ritschl : « Malgré le principe qu'il adopte, de donner à tous ses enseignements une origine biblique, le fondement exégétique est la partie la plus faible de sa théologie, car son exégèse est tout à fait au service de sa dogmatique ; elle ne se distingue de la vieille exégèse rationaliste que par les artifices raffinés de dialectique avec lesquels Ritschl impose sa propre opinion aux écrivains bibliques » (*Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant*, p. 232. Fribourg, Mohr, 1895).

[3] Sur l'originalité du système de Ritschl et sur les traits par lesquels il se distingue du libéralisme, voir Herrmann : *Der*

La « justification » et la « rédemption » sont le fondement du système : c'est par ces deux mots que s'intitule l'ouvrage principal de Ritschl. Et certes ils appartiennent au vocabulaire usuel de la théologie ; mais si nous observons que l'auteur n'admet pas le péché originel, on pressentira tout de suite l'originalité de cet ouvrage et de ce système, qui conservent les expressions coutumières tout en détruisant les dogmes afférents. Quelques exemples montreront Ritschl à l'œuvre.

« Le Christ est-il fils de Dieu ? » Oui, répondra-t-il (car il évite, en général, d'infliger des démentis aux solutions traditionnelles). Mais écoutez l'explication : « Jésus, sans aucun doute, a ressenti un rapport religieux avec Dieu, d'un caractère tout nouveau ; il a inculqué cette nouveauté à ses disciples ; tous les membres de la communauté chrétienne doivent se tenir à l'égard de Dieu dans le même rapport que Christ à l'égard de Dieu [1]. » Ce qui veut dire, en un clair langage, que Jésus est fils de Dieu, mais d'une filiation que nous devons tous imiter. Vous pressez Ritschl, pourtant : « Le Christ est-il Dieu ? » Oui certes, mais lisez la suite : « Les deux qualités du Christ : révélateur accompli de Dieu et prototype public de la maîtrise

evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls, p. 17 (Marbourg, Elwert, 1890). M. Kübel, *Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie*, p. 21-22, 2e édition (Munich, Beck, 1895), dit très finement qu'en suivant la *Lokalmethode*, c'est-à-dire en énumérant les divers dogmes et en étudiant, tour à tour, la position de Ritschl à leur endroit, on ferait tort au système de Ritschl.

[1] Albert Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, p. 378.

sipritueIle exercée sur le monde, sont contenues dans le prédicat de sa divinité [1]. » Déplorant l'obscurité, vous adressez la question inverse : « Le Christ est-il purement et simplement un homme ? » Et Ritschl de tressauter : « Etre un homme purement et simplement (*ein blosser Mensch*), c'est être l'homme considéré comme une grandeur naturelle, abstraction faite de toutes les marques d'une personnalité spirituelle et morale. Je ne tiens même pas mes ennemis pour de simples hommes, car ils ont une certaine éducation, un certain caractère moral. A plus forte raison, puisque j'ai considéré Christ comme porteur de la révélation de Dieu, je ne le tiens pas pour un homme pur et simple [2]. » Sans vous désespérer, essayez de le cerner par ailleurs : « Le christianisme, lui demandez-vous, vient-il d'une révélation divine ? » Oui, naturellement ; et Ritschl continue : « En parlant de la révélation de Dieu, nous pensons à la source spéciale d'une conception générale du monde, qui devient la conviction d'une communauté religieuse, et d'où résulte, dès lors, chez un grand nombre d'hommes, une même formation de la conscience, une même orientation de la spontanéité [3]. » Et cela vous paraît peu lumineux ; vous passez aux miracles : « Que valent-ils ? » Ritschl leur témoigne son respect sous la forme suivante : « La conception religieuse du monde s'appuie sur ce fait que tous les événements naturels se tiennent à la dis-

[1] Albert Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, p. 367.
[2] Albert Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, p. 375.
[3] Albert Ritschl, *Ueber das Gewissen*, p. 9.

position de Dieu, lorsqu'il veut aider les hommes. Par conséquent, ont la valeur de miracles (*gelten als Wunder*) telles apparitions surprenantes, auxquelles est rattachée l'expérience d'un secours particulier de la grâce divine, et qui, dès lors, peuvent être considérées comme des marques spéciales de la complaisance de Dieu pour les croyants [1]... »

Mais vous insistez, et, faute de définitions intelligibles, vous réclamez des explications : « Comment Jésus est-il Dieu ? Comment la révélation est-elle divine ? Comment se produisent les miracles ? » Ritschl ici vous arrête : le « comment » ne nous

[1] Albert Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, p. 14. Le théologien libéral Lipsius (*Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre*, 2e édit., p. 23, Brunswick, 1891) donne une autre explication du miracle : « En distinguant, dit-il entre la causalité empirique d'où résulte tout événement et la direction de cet événement par la volonté divine, on justifie la foi au miracle au sens religieux du mot : le miracle n'est jamais, comme tel, empiriquement perceptible ; mais *c'est pour la considération de la finalité* qu'il est une preuve effective d'une direction spéciale de Dieu. Et tandis que la conception dogmatique du miracle est inaccessible à la connaissance scientifique, la conception religieuse du miracle essaie de croiser sur leur propre terrain les résultats de la considération scientifique du monde. » Ce qui revient à dire, observe M. Lemme, théologien positif, que « la foi au miracle a une justification religieuse, mais non pas le miracle lui-même en tant que réalité » (Lemme, *Heilsthatsachen und Glaubenserfahrung*, p. 62, n. 2. Heidelberg, Winter, 1895). — Cf. les explications des miracles du Christ, telles que les donne le professeur Sell, de Bonn (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, II. fascic. 6, p. 500. Fribourg, Mohr, 1892). Le miracle de la multiplication des pains fait allusion à un événement qui apparut, à tous ceux qui y furent associés, comme un grand miracle. « Le miracle de de l'eau changée en vin pourrait s'expliquer par *un changement subjectif dans le goût des convives, changement dû à la suggestion, mais de la réalité objective duquel Jésus dut être convaincu.* »

intéresse pas, réplique-t-il. Ce qu'est Dieu en soi, le miracle en soi, Christ en soi, la révélation en soi, qu'importe à l'âme religieuse ? De ces jugements métaphysiques (*Seinsurteile*) elle n'a que faire. Ce que Dieu, Christ, la révélation et le miracle sont pour votre âme à vous et pour mon âme à moi, voilà l'essentiel ; ces notions ont pour vous une valeur subjective ; les jugements par lesquels vous définissez cette valeur (*Werthurteile*), voilà l'important [1].

Est-il conforme à la loyauté religieuse, est-ce le fait d'une théologie de bon aloi, de ne point oser porter un *Seinsurteil*, c'est-à-dire, somme toute, de ne se point prononcer sur la réalité objective de Jésus, de la révélation et du miracle? Nous n'avons point, pour notre part, à le discuter ici. Mais les croyants de l'école traditionnelle dénoncent cette théologie comme déloyale et maladive. Un de leurs interprètes les plus accrédités, M. le professeur Lemme [2], y signale « une religion nouvelle » et s'indigne que les vérités les plus élémentaires, les plus fondamentales, soient contestées par des hommes qui s'érigent en défenseurs du christianisme [3]. Entre les disciples et les ennemis du ritschlianisme, les colloques sont vifs, mais brefs. « Vous manquez de franchise, disent ceux-

[1] Albert Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III, p. 199, dit que les seules questions appartenant au domaine de la religion sont celles *welche sich um directe Werthurtheile drehen.*

[2] M. Louis Lemme, né en 1847, est professeur à Heidelberg.

[3] Lemme, *Heilsthatsachen und Glaubenserfahrung*, p. 9 (Heidelberg, Winter, 1895).

ci. — Et vous d'intelligence, » ripostent ceux-là [1]. On ne peut jamais se flatter, en effet, d'avoir parfaitement compris la pensée de Ritschl.

Ses obscurités, d'ailleurs, lui sont peut-être une cause de succès : dans une église où les intelligences individuelles entretiennent avec la vérité religieuse des rapports singulièrement divers, on peut se demander si une théologie fondée sur l'équivoque et organisatrice de l'équivoque n'a pas quelque droit à se présenter comme un instrument d'unification, voire même d'édification. « Ce serait une bénédiction de Dieu, écrit l'un des disciples de Ritschl, que tous les théologiens contemporains, malgré le désaccord de leurs conceptions, se tinssent solidement attachés à la langue de la Bible et de la Réforme. Quiconque use de cette langue dans un sens loyal, *même avec un malentendu ;* quiconque emploie les mots de cette langue avec le ferme et vrai propos de leur être fidèle, les considérant comme les termes sacrés de la chrétienté, comme des expressions qu'il ne peut pas mettre de côté, *lors même qu'elles signifient pour lui autre chose* que pour beaucoup d'âmes d'autrefois et d'aujourd'hui, même si elles signifient pour lui quelque chose d'inouï, que personne n'y aurait

[1] Lemme, *op. cit.*, p. 3-4 : « Il demeure profondément regrettable que, de la part du ritschlianisme, le désir de domination l'emporte tellement sur l'esprit de vérité que jusqu'ici on n'a même pas pu obtenir du ritschlianisme l'aveu d'un fait, à savoir : qu'il supprime tous les fondements du christianisme historique. Si on le lui reproche, il le nie... « M. Lemme ajoute que le ritschlianisme supprime l'au-delà et met de côté l'immortalité ; mais cette interprétation du professeur orthodoxe n'est point admise par les ritschliens.

jamais découvert ; celui-là ne mérite pas d'être méprisé, il mérite reconnaissance pour sa piété. Cette langue est un trait d'union, comme la langue populaire. Elle neutralise pour l'âme beaucoup de fausses opinions théologiques. Qu'on se réjouisse de ce que tous les théologiens se rassemblent autour des mêmes mots [1]. »

A travers cette page de M. Kattenbusch [2], l'esprit de Ritschl, en toute sa pureté, circule et survit. Et si le ritschlianisme se répand parmi les pasteurs réformés de l'Allemagne, c'est plutôt à cause de ce qu'il a de superficiel qu'à cause de ce qu'il a de profond, et plutôt à cause des commodités qu'il donne aux jeunes théologiens incroyants pour enseigner à une communauté croyante une foi qui n'est plus la leur, qu'à cause des horizons qu'il ouvre à une élite pour pénétrer plus intimement les restes de foi qu'elle conserve.

« Faux monnayage ! hypocrisie ! » s'écrient les protestants orthodoxes [3]. Mais on fait tort à Albert Ritschl, ce penseur religieux, et aux meilleurs de ses disciples, lorsque, pour les juger, on se place, si nous osons dire, au point de vue du clérica-

[1] Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl, zur Orientirung über den gegenwärtigen Stand der Dogmatik*, p. 37-38 (Giessen, Ricker, 1893). — Lemme, *op. cit.* p. 7, dit au contraire : « Beaucoup travaillent à brouiller complètement la clarté au sujet des fondements du christianisme, afin d'assurer à leur incroyance, dans l'Eglise chrétienne, le droit de cité de la croyance. »

[2] M. Ferdinand Kattenbusch, né en 1851, est professeur à Giessen.

[3] M. Rade, *Der rechte evangelische Glaube*, p. 19 (Leipzig, Grunow, 1892), déplore cette invective volontiers assénée par les orthodoxes : « *Falschmünzerei !* Faux monnayage ! »

lisme protestant[1]. Leur plus grand tort fut de naître trop tôt. Ayant avec eux et pour eux l'esprit de la Réforme, ils ont émergé ; mais tant que le protestantisme s'acharne à maintenir les cadres d'une Eglise, de tels philosophes, si pieux soient-ils, y sont gênés et comme déclassés. Supposez une époque où les courants issus de la Réforme répudieraient toute canalisation officielle, où les fidèles de Luther abdiqueraient la prétention de grouper en une église leurs pensées libres : Ritschl, à cette date, ne recueillerait plus que des hommages, et d'autant plus sincères qu'on lui saurait gré, sans doute, d'avoir accéléré cette émancipation définitive de l'individualisme protestant[2].

IV

« La foi justifie sans les œuvres de la loi, » dit saint Paul. Martin Luther s'empara de ce texte : de toute la force de son génie religieux, il s'y

[1] M. le professeur Herrmann, de Marbourg, dans son discours de rectorat: *Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls*, p. 7-8 (Marbourg, Elwert, 1890), rend un bel hommage à la haute religiosité de son maître Ritschl.

[2] La *Reformierte Kirchenzeitung*, organe de ce *Reformierter Bund*, qui veille aux intérêts des Eglises réformées calvinistes dans l'établissement officiel de l'Église unie, prévoit que le luthéranisme succombera par l'effet des doctrines de Ritschl (Cité par M. Schneider, *Theologisches Jahrbuch auf das Jahr 1896*, p. 284-286. Gütersloh, Berstelmann). — « Le ritschlianisme, écrit M. Lemme, le professeur orthodoxe de Heidelberg, ne signifie pas seulement une nouvelle théologie, mais une nouvelle reli-

acharna; faisant acte de créateur plutôt que de commentateur, il comprit et traduisit, moyennant l'addition d'un mot, que la foi *seule* justifie sans les œuvres ; et comme une épître de l'apôtre Jacques disait nettement le contraire, il déchira cette « épître de paille » et fit de ce principe : le salut par la foi, la pierre angulaire de la Réforme. Le subjectivisme de Schleiermacher et de Ritschl a lentement ébranlé cette pierre : entre les croyants « positifs » et les adeptes de la théologie « moderne », fille de Ritschl, on est, à l'heure présente, en complet désaccord sur la notion même de la foi [1].

Pour les uns comme pour les autres, un certain abandon de l'âme, rassurée par la bonté de Dieu, fait partie intégrante de l'acte de foi : la foi est un acte de confiance (*Vertrauen*).

Elle n'est rien de plus pour l'école « moderne »; pour les « positifs », au contraire, elle suppose, par surcroît, l'adhésion intellectuelle à certaines vérités religieuses, qui, de près ou de loin, immédiatement ou indirectement, motivent cette con-

gion, religion d'école comme le stoïcisme, et qui pour cela est incapable de vie. » *Op. cit.*, p. 50, n. 1. — Les principaux reproches des orthodoxes contre la théologie de Ritschl ont été nettement résumés à la « Conférence d'août », en 1893 (*Chronik*, 1893, p. 350). — Voir aussi l'arrêté du haut consistoire bavarois contre la théologie de Ritschl (*id.*, 1894, p. 389).

[1] Rade, *Der rechte evangelische Glaube*, p. 26-27 : « L'opposition entre nos adversaires et nous est réellement grande et fondamentale, car le vrai concept de foi est en jeu. » — *Id.*, p. 12 : « Si on nous traite d'incroyants parce que nous prenons une position plus libre à l'endroit de certaines phrases du symbole, la faute n'en est pas à l'*Apostolikum*, mais à la conception que nos adversaires ont de la foi. »

fiance (*Fürwahrhalten*)[1]. Il semble que la confession d'Augsbourg favorise la seconde conception; d'après ce document, la foi a un double objet: « l'histoire, » et « l'effet de l'histoire[2] »: cela signifie, en termes concrets, que le croyant doit adhérer aux faits initiaux de la révélation chrétienne, et qu'il doit avoir confiance dans la rémission des péchés, promise par cette révélation et méritée par la rédemption. Au contraire, vous pouvez à l'aveuglette, sans nulle opinion préalable sur la personne de Jésus, vous reposer dans cette certitude que par lui vous serez sauvé, et interpréter d'ailleurs à votre guise les mots « salut » et « rédemption »: la théologie moderne déclare que vous avez la foi; elle vous rend ce témoignage

[1] Jäger, *Chr, W.*, 1894, p. 317: « Les uns, envisageant l'expression que les devanciers ont donnée à la foi dans des symboles déterminés, estiment qu'elle s'impose à quiconque veut s'appeler un croyant chrétien. Les autres entendent par foi chrétienne la conviction que Jésus-Christ est le Seigneur, conviction issue de l'expérience personnelle vivante. » — Kaftan, *Glaube und Dogma*, p. 22 (Bielefeld, Velhagen, 1889): « Ce que le Nouveau Testament nomme foi n'est point, avant tout, une adhésion (*Fürwahrhalten*), mais une confiance (*Vertrauen*). C'est une attitude intérieure, une démarche intérieure. Mais elle inclut la pensée de Dieu et de sa conduite à mon égard. Et cela de telle façon que je présuppose que cette pensée est vraie. » Cf. Kaftan: *Die Verpflichtung auf das Bekenntnis in der evangelischen Kirche*, p. 5 (Leipzig, Grunow, 1893). — Rade, *Der rechte evangelische Glaube*, p. 13: « C'est seulement par la foi que nous sommes justifiés, non par la soumission à telle ou telle doctrine traditionnelle... La foi évangélique est en danger, là où on fait dépendre en quelque mesure la profession de chrétien évangélique de l'adhésion (*Zustimmung*) à toutes les doctrines de détail... Mettre sa confiance (*Vertrauen*) dans le Seigneur-Christ: et dans lui seul, voilà toute la foi évangélique. »

[2] Cité dans Christlieb: *Handbuch der evangelischen Religionslehre*, p. 335 (Leipzig, Freytag, 1894).

après avoir consulté votre cœur et sans vous interroger sur les raisons de votre certitude.

Dans la vie de Jésus, telle que la racontent les Evangiles, cette théologie met en relief un grand fait : la coopération du Christ au salut de l'humanité[1]. Tous les autres faits sont secondaires, au prix de celui-là ; elle les répartit en deux groupes : les uns sont intimement reliés à l'œuvre de notre rachat ; sans eux, il n'aurait pas eu lieu : tels sont la passion et le crucifiement[2] ; les autres sont comme des superpositions, des annexions historiques ou légendaires, qui n'ajoutent aucune valeur à la figure du Christ, aucune efficacité à sa besogne rédemptrice : telle, par exemple, la résurrection. Que la foi présuppose une certaine croyance aux faits du premier groupe, soit ; des faits du second groupe, en revanche, elle se peut désintéresser sans nul scrupule.

Mais vous entendez dire par les catholiques, et

[1] Rade, *Chr. W.*, 1894, p. 151-155 : « Il y a un grand fait, Jésus-Christ. Notre conception de la foi se rattache à cet endroit-là de l'histoire du monde. » — Dreyer, *Undogmatisches Christentum*, p. 86 (Brunswick, Schwetschke, 1890), distingue entre l'action historique du Christ (*historisches Wirken*), c'est-à-dire l'influence qu'a exercée cette personnalité et qu'elle exerce toujours, et les détails de sa vie terrestre, ce qu'il appelle *das Empirische seines Erdenwandels*.

[2] Voir Rade, *Chr. W.*, 1892, p. 1072-1076, pour la distinction entre ces diverses catégories de faits évangéliques ; et, contre cette distinction, l'écrit de M. Lemme : *Heilsthatsachen und Glaubenserfahrung*. M. Lemme objecte, p. 8, que les « faits de salut » (*Heilsthatsachen*) reposent sur des vérités fondamentales (*Grundwahrheiten*), et que sans ce fondement, supprimé par le ritschlianisme, le christianisme reste en l'air (*schwebt in der Luft*). — Cf. Kübel : *Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie*, p. 171-172 (Munich, Beck, 1893).

répéter par les protestants de l'école positive, que c'est la résurrection qui convainquit les apôtres, un instant désillusionnés, que jusqu'à la fin des siècles elle justifiera la mission du Christ aux yeux des chrétiens, qu'elle est précisément l'une des preuves de la foi chrétienne et qu'elle en est à proprement parler la base : comment donc cette foi même en peut-elle faire si bon marché?

Votre surprise cessera si vous voulez bien songer qu'il n'y a rien de commun entre la foi des catholiques ou celle des protestants positifs et cette foi nouvelle telle que la conçoit la théologie moderne : la première recherche des arguments historiques, qu'elle préserve avec jalousie ; elle sent le besoin d'une apologétique dont elle surveille les fondements; la seconde, au contraire, s'épargne de tels soucis. Mais, puisque vainement on en cherche le point d'attache, requiert-elle donc une soumission aveugle ? Nullement ; on épargnera ce reproche à la théologie « moderne » si l'on pénètre plus profondément l'idée qu'elle se fait de la foi. Pour le catholique et pour le protestant positif, infidèle en cela à l'esprit de Schleiermacher, la foi présuppose un ensemble de dogmes, extérieur et supérieur aux âmes croyantes, qui les précède et qui leur survit, c'est-à-dire une substance objective; sur le contenu de cette substance, nous dirions volontiers sur ses dimensions, le catholique et le protestant positif sont en désaccord ; mais ils s'entendent pour en confesser l'existence[1]. Pour l'école dite

[1] « Il ne peut pas y avoir de confiance en Dieu sans des conceptions définies de Dieu et de ses rapports avec le monde et avec l'humanité. La foi contient toujours *ein intellektuelles Moment*,

moderne, au contraire, la foi est un simple phénomène de conscience, une certaine orientation religieuse de l'âme; elle est, avant tout, quelque chose de subjectif[1]. Il serait plus juste de dire: j'ai *ma* foi, que de dire: j'ai *la* foi[2]; car les variétés de foi sont aussi différentes que les âmes mêmes qu'elles affectent. On a d'ailleurs la foi par cela même qu'on a conscience de l'avoir; elle ne s'apprécie ni ne se mesure par aucun critère extérieur; et de savoir si elle suppose et si elle implique un dogme, c'est apparemment une question de détail, puisqu'on voit différer à ce sujet des théologiens de tendances analogues, comme M. Kaftan[3], l'auteur de *Foi et Dogme*, et M. Dreyer[4], l'auteur de

sans lequel elle n'existe pas ; elle n'est jamais uniquement un sentiment ou un état d'âme. » C'est à M. Lemme, *Heilsthatsachen und Glaubenserfahrung*, p. 40, que nous empruntons cette expression des conceptions orthodoxes.

[1] Kaftan, *Die Verpflichtung auf das Bekenntnis in der evangelischen Kirche*, p. 6 et 7 (Leipzig, Grunow, 1893), définit la foi « une vie personnelle intime dans la vérité » (*ein inneres persönliches Leben in der Wahrheit*), un effort infini (*unendliche Aufgabe, Ringen*) pour retrouver chaque jour ce qu'on sait être vrai », — mais, en aucune façon, l'acceptation d'une théorie, d'une doctrine. — Brieger, *Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche im Lichte der Geschichte*, p. 25-26 (Leipzig, Hinrichs, 1894) : « La foi vient d'une expérience intime ; elle n'a donc nul besoin d'être confirmée par une preuve historique. »

[2] C'est ce que disait, avant sa conversion au catholicisme, la comtesse Ida-de-Hahn-Hahn, l'une des femmes polygraphes du XIXe siècle. Elle écrivait en 1844 (*Orientalische Briefe*, I, p. 310) : « Ma religion est la religion individuelle ; ma foi est *ma* foi ; quelle est la foi de l'homme, peu importe, pourvu que ce soit *sa* foi. C'est la foi qui rend heureux, a dit le Christ, et nullement telle ou telle foi » (Cité par Haffner, *Ida-von-Hahn-Hahn*, p. 16. Francfort, Fösser, 1880).

[3] M. Jules Kaftan, né en 1848, est professeur à Berlin.

[4] M. Otto Dreyer, né en 1837, est pasteur à Meiningen.

Christianisme sans Dogmes[1]. Ce dogme, en tous cas, sera plutôt issu de la foi et postérieur à la foi, qu'il ne la précède et ne la provoque[2]; il sera comme une efflorescence de l'âme croyante, l'expression individuelle dont elle revêtira sa religiosité. Pour le protestant positif, le dogme est une vérité exotique, descendue d'une patrie surnaturelle, naturalisée dans l'âme de chaque chrétien, subie par elle et y suscitant la foi; et pour l'école moderne, au contraire, l'âme du croyant n'est point pour le dogme un réceptacle passif, une cité d'emprunt, elle en est vraiment la mère patrie; elle ne l'hospitalise point, mais elle le crée; comme elle a *sa* foi, elle a *son* dogme, qu'elle produit et qu'elle développe; et le dogme ainsi conçu, loin d'être une barrière pour la liberté des âmes religieuses, est, au contraire, le résultat et la traduction de cette liberté[3].

[1] Dreyer, *Undogmatisches Christentum : Betrachtungen eines deutschen Idealisten* (Brunswick, Schwetschke, 1890). Par ce christianisme non dogmatique, l'auteur espère satisfaire, tout à la fois, les exigences de la pensée libre, auxquelles l'orthodoxie résiste, et les besoins de religiosité, qu'un libéralisme purement négatif ne contente point.

[2] M. Kaftan, *Glaube und Dogma* (Bielefeld, Velhagen, 1889), maintient contre M. Dreyer qu'on ne peut pas concevoir une église sans dogmes (p. 26); il ajoute même (p. 28) que dans le protestantisme, où le culte et la hiérarchie ne sont point au premier plan, l'existence d'un dogme est plus indispensable que dans le catholicisme ; mais ce qu'il faut, c'est un nouveau dogme (p. 30), « un dogme issu de la foi » (p. 41).

[3] M. Robert Kübel, *Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie*, 2e édit p. 149 (Munich, Beck, 1893), résume ainsi la différence des deux écoles : « Les uns croient quelque chose qui s'est passé et qui se passe *en* eux; les autres croient quelque chose qui jadis, il y a dix-huit cents ans, s'est passé en dehors d'eux, mais *pour* eux .»

Entre ces deux notions, positive et moderne, de la foi, des hommes de bonne volonté s'efforcent de créer un lien ; mais leurs tentatives mêmes, vouées à l'échec, attestent, avec un surcroît de clarté, l'antagonisme irrémédiable. Certains croyants, comme M. le professeur Cremer[1], manifestent l'espoir que les jeunes pasteurs incroyants, à mesure qu'ils progresseront dans la foi, habilleront plus exactement leur conviction personnelle dans les plis bien définis du vêtement traditionnel. L'adhésion intégrale au vieux symbole serait ainsi le couronnement, le terme idéal de l'évolution religieuse de l'âme ; répudié au point de départ, ce symbole se retrouverait au point d'arrivée ; il serait comme un confluent, où se rejoindraient la foi docile et stable du « positif » et la religiosité du théologien « moderne », librement parvenue au terme de son devenir. De ces prophéties, les adeptes de l'école moderne se raillent, comme d'une dévote naïveté. Qu'un d'entre eux se rallie à la théologie « positive », ils n'y voient rien autre chose qu'une palinodie de convenance, purement superficielle, par laquelle ce pasteur se met à l'unisson d'une communauté « positive » ou s'épargne des embarras avec un consistoire « positif » ; mais que ce soient la vertu même de sa religiosité, l'intensité de sa foi, qui, progressivement, agenouillent ce pasteur devant le catéchisme orthodoxe, cela leur paraît une égayante et menteuse illusion[2]. Pour la foi des positifs, attachée à un

[1] M. Hermann Cremer, né en 1834, est professeur à Greifswald.
[2] De cette illusion, M. le professeur Kaftan se raille avec une ironie prolongée, dans son écrit : *Die Verpflichtung auf das*

Credo défini, ils ont cette nuance de respect que commandait Juvénal à l'égard des enfants : *puero debetur reverentia.* Libre aux fidèles, et libre aussi aux intelligences vieillottes de quelques ministres du culte, d'abriter derrière certains retranchements dogmatiques leurs espérances en Jésus ; on ne reproche point à des infirmes d'employer des béquilles, à des enfants de tâtonner avec des lisières. Mais les champions de la théologie moderne représentent l'âge adulte de la foi protestante ; ils ont l'intellect assez libre, l'âme assez adonnée aux choses divines, pour ressentir en présence de la personne du Christ une impression religieuse originale. Qu'importe ensuite que le Christ soit un dieu ou un homme? Cette impression, c'est là leur foi.

« Croire en Dieu, cela veut dire : Je suis intérieurement certain de Dieu, je vis en lui et par lui, je triomphe du monde. Croire en Jésus-Christ, cela veut dire : Je suis allé à travers le monde, j'ai cherché Dieu, et je l'ai trouvé en Jésus-Christ[1]. » Leur foi est un fait d'expérience, le résultat d'une rencontre qu'a faite leur âme, ou tout au plus d'une recherche. En présence des

Bekenntnis in der evangelischen Kirche, p. 19 (Leipzig, Grunow, 1893). Aux yeux de M. Dreyer, c'est par lâcheté, par peur de la lutte pour la vérité, que certains étudiants en théologie finissent par se rejeter dans les sentiers commodes, peu compromettants, d'une orthodoxie relative (*Undogmatisches Christentum*, p. 51. Brunschwick, Schwetschke, 1890).

[1] Kaftan, *Die Verpflichtung auf das Bekenntnis in der evangelischen Kirche*, p. 6-7 (Leipzig, Grunow, 1893). — Voir aussi Kaftan, *Das Verhältnis des evangelischen Glaubens zur Logoslehre*, p. 24-27 (Fribourg, Mohr, 1896).

chicanes dogmatiques, tranquille est leur arrogance. On les accuse de nier la divinité du Christ: grief byzantin ! Ils reconnaissent la divinité en Christ : cela suffit[1]. Au lieu d'avoir appris, par autrui, que le Christ est Dieu, ils savent, par leur propre expérience, que dans la personne du Christ l'idéal divin s'est révélé, et qu'à travers les siècles il y subsiste ineffacé. C'est une sorte de sensation pieuse qui donne l'éveil à leur foi ; elle la maintient, tout ensemble, toujours fraîche et toujours vague[2]. Se raconter eux-mêmes, c'est leur façon, à eux, d'énoncer leur *Credo ;* leur symbole revêt la forme d'une autobiographie ; leur foi est comme une aventure de leur âme ; et ce qu'ils expriment de dogmatique prend l'aspect d'une confidence.

Les théologiens de l'orthodoxie en sont déconcertés, déroutés. Ils tenaient en réserve, pour l'épreuve des plus jeunes, de bonnes vieilles questions, un peu lourdes, qui semblaient appeler une réponse nette, péremptoire, compromettante. « Croyez-vous que la Bible soit un livre inspiré ? » A cette massive demande, le théologien moderne répond, avec une élégante ouverture de cœur : « La Bible est pour moi parole de Dieu, parce qu'il me parle, dans la Bible, plus clairement

[1] Lipsius, *Unser gemeinsame Glaubensgrund im Kampf gegen Rom*, p. 13 (Leipzig, Braun, 1890) : « Si l'on dispute sur la signification des mots divinité du Christ (*Gottheit Christi*), la divinité en Christ (*Gottheit in Christo*) est unanimement admise par les partis les plus divers de l'Eglise. »

[2] Brieger, *Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche*, p. 25-26 (Leipzig, Hinrichs, 1894). « La personne seule de Jésus, sa vie, son action, voilà ce qui peut faire impression sur la conscience. »

que nulle part ailleurs[1]. » Au lieu d'une opinion, il apporte une impression ; au lieu de quelque chose d'appris, quelque chose de *vécu ;* il constate et raconte comment la Bible agit sur lui. Pourquoi la colère des orthodoxes ? Ne fournit-il pas à leur question une réponse plus intime, plus personnelle, que celle qu'ils réclamaient ? Mais voilà une intimité d'accent dont les orthodoxes se passeraient bien ; ils préféreraient un oui ou un non clair et formel[2].

Et de l'énervement réciproque, bientôt, naissent les polémiques. On commence, généralement, en se renvoyant, de part et d'autre, le reproche de tendances catholiques. « Votre respect littéral pour un dogme extérieur et strict, objecte aux positifs l'école moderne, dénote en vous un état

[1] Rade, *Der rechte evangelische Glaube*, p. 23 (Leipzig, Grunow, 1892) : « L'infaillibilité littérale de la Bible est une opinion qui contredit des faits élémentaires. Ces faits sont reconnus par presque tous les théologiens scientifiques de nos jours. » Voilà la négation ; mais on n'en fait point parade, et l'on insiste surtout sur des affirmations comme celle-ci (*id.*, p. 21) : « Nous *aimons* la Bible, parce que l'apparition de Notre-Seigneur-Jésus-Christ s'est dégagée pour nous de la Bible avec une clarté et une intimité que nous ne retrouvons nulle part ailleurs. » — Et si les orthodoxes insistent, on leur répond que, par leur faute, l'Eglise de Luther a glissé « dans la faiblesse de foi, dans la petitesse de foi » (Meinhold, *Wider den Kleinglauben*, p. 60. Fribourg, Mohr, 1896) : ce que les croyants appellent *Glauben*, les libéraux ou les « modernes » l'appellent *Schwachglauben*, *Kleinglauben*.

[2] Si le théologien interrogé voulait répondre d'une façon claire et formelle, il répondrait la plupart du temps par un *non.* « L'inspiration littérale de l'Ecriture, postulat et fondement de tout le système orthodoxe, n'est plus soutenue, en Allemagne, que par un tout petit nombre, bien qu'on trouve maints théologiens qui ne la nient point publiquement » (Dreyer, *Undogmatisches Christentum*, p. 59. Brunswick, Schwetschke, 1890).

d'esprit catholique. » On ajoute même, la polémique s'échauffant, « un état d'esprit jésuite ». Et poursuivant le parallèle, on fait observer, avec le professeur Herrmann, que du moins l'Eglise catholique, par l'exaltation de sa mystique, par la grandeur poétique de sa liturgie, par le prix qu'elle attache aux bonnes œuvres, tempère et corrige l'apparente sécheresse de son exclusivisme dogmatique ; mais Luther a ramené toute la religion à la foi, et si les positifs ramènent la foi elle-même à une adhésion passive, ne serait-ce pas une des conséquences fatales de ce protestantisme « positif », que le salut s'achète par la servilité, et par elle seule [1] ? Les positifs répliquent à leur tour : « De votre élaboration subjective de la foi, pour laquelle vous mettez en œuvre toutes sortes de données historiques et d'argumentations subtiles, ne peut sortir une religion que pour vous et vos amis. Et vous condamnez le reste de l'humanité à une « foi implicite », ignorante et naïve : autre forme de la passivité et de la servilité. Demander à tous les hommes une foi implicite, n'est-ce point agir comme l'Eglise romaine[2] ? Par surcroît, vous

[1] Herrmann, *Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls*, p. 11 (Marbourg, Elwert, 1890). Il accuse la conception semi-catholique, à laquelle restent asservis les protestants positifs, d'aboutir à une « caricature ».

[2] M. Cremer, *Zum Kampf um das Apostolikum, eine Streitschrift*, 3e édit., p. 38 (Berlin, Wiegandt, 1893), accuse l'école « historique » de M. Harnack et de ses amis de procéder comme l'Eglise romaine en condamnant à une foi passive (*fides implicita*) tous ceux qui n'ont point assez de science pour se pénétrer de ces méthodes nouvelles : « Le christianisme, dit-il, n'est pas une religion pour l'aristocratie de l'humanité. » A quoi M. Harnack réplique : « Si la religion chrétienne n'était rien autre chose que

parlez un langage à double sens : il atteste aux hommes éclairés l'émancipation de votre pensée ; il laisse croire aux dévots que vous partagez leur foi. Vous vivez d'équivoque : et, de ces procédés jésuitiques, l'église de Luther mourra [1]. » D'une école à l'autre, le reproche de jésuitisme rebondit : mauvais moyen pour avancer l'entente.

« Si le libéralisme poursuit ses progrès, la dernière heure de l'Eglise devra sonner ; » c'est un pasteur croyant d'Essen qui fait entendre ce glas [2]. « Le désir qu'a l'orthodoxie d'opprimer la critique théologique met la religion en péril ; » ce cri d'alarme est d'un élève de M. Harnack [3]. Chaque parti prétend porter le salut de l'Eglise avec lui. « Un phénomène maladif, une grande misère : »

la foi en une personne historique, M. Cremer aurait raison : le parfait historien serait le parfait chrétien... Mais la conviction que ce Jésus historique est le Rédempteur et le Seigneur ne résulte pas de la recherche historique, mais de la connaissance des péchés et de Dieu » (*Antwort auf die Streitschrift D. Cremers*, p. 24-25. Leipzig, Grunow, 1892). — De même M. Förster, *Chr. W.*, 1895, p. 972-980, défend la théologie moderne du reproche de n'être point intelligible aux masses.

[1] Röhricht, *Auf zum Kampf wider die liberale Theologie*, p. 51 (Gütersloh, Bertelsmann, 1895) : « Les théologiens libéraux recommandent aux candidats, d'une façon véritablement jésuitique, la réserve mentale. »

[2] Article du pasteur Dammann dans le journal *Licht und Leben*, d'Essen, numéro du 3 novembre 1894 (reproduit dans Meinhold, *Wider den Kleinglauben*, p. 5-9. Fribourg, Mohr, 1895).

[3] *Das Bekenntniss zum geschichtlichen Christentum*, p. 39 (Berlin, Walther, 1895). — « Des millions de protestants ne reconnaissent pas le symbole, s'écriait en 1893 une feuille libérale, le *Deutsches Protestantenblatt*. Il glorifie la croyance massive au miracle. Il est en conflit avec la science. Il lutte contre la raison. La fin du libéralisme ecclésiastique serait aussi la fin de l'Eglise évangélique » (Cité dans la *D. ev. Kz.*, 1893, p. 377).

c'est ainsi que M. le professeur Beyschlag qualifie cet émiettement[1]. Mais ce jugement même est contesté ; les jeunes théologiens de l'école moderne ont plus d'allégresse et de crânerie. Si l'on se querelle parmi la postérité de Luther, à leurs yeux c'est tant mieux : cela prouve que l'Eglise vit ; et ne s'est-on point disputé, d'ailleurs, au Concile de Jérusalem, moins de vingt ans après la mort du Christ[2] ? L'unité religieuse serait une forme de paralysie ; la variété religieuse est un phénomène de croissance[3]. Et plus âpre deviendra le conflit, plus l'école moderne se réjouira du réveil des consciences religieuses au sein de la Réforme. Que si les positifs, d'ailleurs, déplorent ces débats, il dépend d'eux de les abréger : tous les réformés peuvent s'unir dans cette conviction que le pur Evangile doit être maintenu et répandu, et dans un commun esprit de lutte contre Rome[4]. Mais ce terrain d'union que les théologiens modernes proposent à l'orthodoxie, qu'est-ce autre

[1] *Deutsch-Evangelische Blätter*, VI, p. 632 et suiv., 1889 : ces querelles de partis lui paraissent *die schlimmste Gestalt ;* il les appelle des *Krankheitserscheinungen.*

[2] Jäger, *Chr. W.*, 1894, p. 3-7.

[3] Rade, *Der rechte evangelische Glaube*, p. 3 : « La lutte sera profitable à notre Eglise et à beaucoup d'âmes droites : c'est là ma foi. » Achelis, *Protestantismus und Kirche*, p. 10 (Leipzig, Braun, 1895) : « Il ne faut pas déplorer que les tendances se combattent; car le combat résulte naturellement de l'esprit de vérité, qui est sacré, et d'une solide loyauté de convictions ; et déjà il a engendré beaucoup de vie et beaucoup de bénédictions. » Cf. *Chronik*, 1893, p. 260.

[4] C'est le sens du discours du prince de Hohenlohe-Langenburg à l'assemblée de l'*Evangelischer Bund* tenue à Francfort en 1887 (Publié dans Fricke : *Der évangelische Bund inFrankfurt*, p. 2, Leipzig, Braun, 1887).

chose que leur terrain à eux[1] ? Nous adresser de telles invitations, ripostent les positifs, c'est nous demander de désarmer.

Et, de part et d'autre, on demeure armé. Pour a pacification, cependant, il est peut-être un dernier recours, c'est l'appel à Luther :

Gottes Wort, Lutheri Lehr
Vergehet nun noch nimmermehr [2].

« La parole de Dieu et la doctrine de Luther ne 'évanouiront jamais à l'avenir. » A Wittenberg, la Wartburg, ce distique se lit sur les murailles. a saveur en est catholique ; car il juxtapose 'Écriture et la tradition, la parole de Dieu et l'enseignement des hommes, ou plutôt, par un césaisme étrange dont Luther se fût à certaines eures indigné, l'enseignement d'un seul homme, uther. De nos jours, la Réforme, devenue, par n soubresaut de logique, plus conséquente avec on principe que ne l'étaient les vieux auteurs du istique, continue, dans Luther, de vénérer l'an-

[1] Au nom des orthodoxes, le professeur Lemme réplique : Dans la destruction fondamentale de l'ensemble du dogme que ojette le ritschlianisme, il ne reste, à proprement parler, aucun ait d'union entre cette tendance et le christianisme évangéque » (*Heilsthatsachen und Glaubenserfahrung*, p. 50).

[2] Stier, *Corpusculum Inscriptionum Vitebergensium*, p. 153 Vittenberg, Herrosé, 1883). — Il est piquant de rapprocher de tte inscription le titre d'une récente brochure de M. Ernest oderich : *Gottes Wort und die Lutherische Bibelübersetzung, ei grundverschiedene Dinge !* (Berlin, Wiegandt, 1895), où l'auur, signalant les nombreux contre-sens de la traduction de la ble par Luther, cherche à prouver que les diverses écoles prostantes pourraient s'accorder en revenant à une plus saine intelence de la Bible.

cêtre et l'émancipateur, mais elle en prend plus à son aise avec le docteur[1]. Cependant, puisqu'on ne s'accorde plus sur la parole de Dieu, ne pourrait-on se référer, provisoirement, à la doctrine de Luther, pour y chercher des arguments? Ainsi font en effet les diverses écoles ; et des arguments, toutes en trouvent. Car il y eut, en définitive, deux hommes en Luther : le théologien et le fondateur d'Eglise, le penseur et l'administrateur, celui qui refusa l'obéissance et celui qui exigea l'obéissance : et il advint à ces deux hommes de rendre des échos différents[2].

L'épître de Jacques, l'épître aux Hébreux, le livre d'Esther, un livre des Machabées, lui furent suspects[3] ; et par cette brèche qu'il ouvrit lui

[1] « Les premiers réformateurs, écrit Mme de Staël, croyaient pouvoir placer les colonnes d'Hercule de l'esprit humain au terme de leurs propres lumières ; mais ils avaient tort d'espérer qu'on se soumettrait à leurs décisions comme infaillibles, eux qui rejetaient toute autorité de ce genre dans la religion catholique » (*De l'Allemagne*, 4e partie, chap. II).

[2] Luther, a écrit M. Harnack, n'a jamais triomphé de ses hésitations entre une estimation qualitative et une estimation littéraliste de l'Ecriture Sainte ; et la dispute sur la Cène l'afferma dans le second de ces points de vue. Il n'a donc pas brisé la servitude de la lettre. Son église en arriva à la doctrine de l'inspiration la plus stricte, tandis que, d'autre part, elle n'oublia cependant jamais complètement que le contenu de l'Evangile, ce n'est pas tout ce qui est renfermé sous la couverture du livre de la Bible, mais la proclamation de la libre grâce de Dieu en Christ (*Précis de l'Histoire des Dogmes*, trad. Choisy, p. 445-446. Paris, Fischbacher, 1893).

[3] Meinhold, *Wider den Kleinglauben*, p. 64 (Fribourg, Mohr, 1895). Luther, pour apprécier les livres de l'Ecriture, examina dans quelle mesure ils révélaient le Christ (*Christum zeigen*) et s'ils avaient une façon évangélique (*evangelische Art*) : toute l'évolution libérale et moderne du protestantisme n'est-elle point en germe dans ces premiers exemples d'une appréciation subje

même dans le canon, la théologie moderne prétend expulser d'autres écrits bibliques : Luther est un précurseur[1]. Mais cette dévotion de génie qu'il eut envers la parole de Dieu, et qui déborde en d'admirables pages, ne justifie-t-elle pas les pieuses réserves de la théologie positive au sujet des audaces de l'exégèse[2]? Ce n'est point Luther, assurément, qui eût marchandé sa foi à la vérité objective du surnaturel ; il n'y croyait point seulement avec sa raison, mais avec son imagination ;

tive? Luther, pour épurer le canon, se fondait sur des raisons de critique dogmatique ; avec Chemnitz, le grand théologien de la seconde moitié du XVIe siècle, on commença d'alléguer des raisons historiques. Voir Luthardt, *Kompendium der Dogmatik*, p. 28-29 (Leipzig, Dörffling, 1895).

[1] C'est ce qui permet à M. Rade d'écrire, *Der rechte evangelische Glaube*, p. 24 : « Nous pensons malgré tout, dans notre critique historique, être les vrais disciples de Luther. Il n'a pas eu et n'a pas connu notre critique historique, bien qu'il en ait été un précurseur par des remarques de détail. Mais quand, dans l'Ecriture, nous recueillons notre Christ, et quand, avec ce Christ dans le cœur, nous pesons toutes les autres choses d'après leur rapport avec ce Christ, nous sommes dans le sillage de Luther. »

[2] Cette souveraine, disait Luther au sujet de l'Ecriture, doit dominer et régner; et tous les autres, de quelque nom qu'ils s'appellent, lui doivent être soumis ; *ils n'en doivent point être les maîtres et les juges*, mais seulement les pauvres témoins, disciples et adhérents, fussent-ils le pape, Luther, Augustin, ou un ange descendu du ciel. » Les orthodoxes allèguent volontiers ce texte. Voir Röhricht, *Auf zum Kampf wider die liberale Theologie und für Christus und die Kirche! Ein Weckruf*, p. 16 (Gütersloh, Bertelsmann, 1895). Cf. *id.*, p. 25, cette autre citation, également chère aux orthodoxes : « C'est le plus haut article de notre foi, que le fils de Marie est le fils éternel de Dieu, envoyé par le Père. » Et ceux qui nient, au contraire, que la foi implique aucune adhésion dogmatique ou l'acceptation d'aucune littéralité, citent cette définition du même Luther : « La foi est la confiance vivante, abandonnée, dans la grâce de Dieu, *die lebendige und verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade* » (Meinhold, *op. cit.*, p. 62).

Jésus, Satan, étaient pour lui des physionomies nettes. Mais il a dit en un endroit que les miracles, les prophéties, sont des signes pour les païens, et que « nous devons célébrer les grands et insignes miracles, le Christ brisant quotidiennement la force du démon et assurant le salut des âmes [1] » ; et vous pressentez quel profit un bon disciple de Ritschl peut tirer de ces réflexions, quel commentaire il en peut donner. Il y a tant de façons de lire et d'interpréter Luther [2] qu'entre ces divers héritiers il ne peut jouer le rôle de médiateur : a-t-il jamais pressenti, d'ailleurs, le genre de problèmes où se laisserait engager la Réforme, après trois siècles d'existence, sous les influences combinées du subjectivisme kantien et des divers systèmes panthéistes ?

« Jésus répondit : Si je suis né et si je suis venu dans le monde, c'est pour rendre témoignage à la vérité... Pilate lui demanda : Qu'est-ce que la vérité? Et ayant dit cela, il alla de nouveau vers les Juifs. » C'est dans l'Evangile de l'apôtre Jean qu'on trouve ces lignes. Constamment elles

[1] Cité dans Luthardt, *Kompendium der Dogmatik*, p. 90.

[2] M. Harnack, par exemple, reproche à la doctrine de Luther quatre confusions : 1° confusion de l'Evangile et de la *doctrina Evangelii;* 2° confusion de la foi évangélique et de l'ancien dogme ; 3° confusion entre la parole de Dieu et l'Ecriture Sainte ; 4° confusion entre la grâce et les sacrements. Et, d'après lui, le rôle du protestantisme contemporain est d'amender ces quatre points de la doctrine luthérienne. Mais il estime qu'en les amendant on ferait acte de fidélité à l'esprit même de Luther, et c'est ce qu'il appelle *envisager sérieusement le christianisme de Luther en regard du « tout Luther »* (*Précis de l'Histoire des Dogmes*, trad. Choisy, p. 444-446. Paris, Fischbacher, 1893).

nous revenaient à la mémoire, après l'audience et la lecture des théologiens allemands contemporains ; elles résument, avec une insurpassable précision, l'esprit et la lettre des dialogues que les diverses écoles protestantes engagent entre elles et qu'elles poursuivent toutes avec Jésus. Que le Maître ait rendu témoignage à la vérité, il n'en est aucune qui ne l'affirme, aucune, même, qui ne s'en montre pieusement édifiée. Mais « qu'est-ce que la vérité ? » Il ne s'agit point seulement de décider quel en est le contenu, quels en sont les dogmes fondamentaux, indissolubles ; longtemps, les « variations » des églises protestantes portèrent sur cet unique objet : la longueur et le détail de leur catéchisme ; mais elles ont, aujourd'hui, une tout autre portée. C'est sur la nature même de la vérité religieuse que s'engagent à présent les discussions.

Cette vérité existe-t-elle en dehors des croyants? répond-elle à une réalité objective? s'impose-t-elle du dehors ? est-elle comme une émigrée de l'au-delà ? Ou bien serait-elle, au contraire, dans le for intérieur de chacun, le fruit de la conscience personnelle, la résultante de la religiosité individuelle, l'expression et la traduction de la piété intime, serait-elle, en un mot, subjective ? C'est à ces termes que se ramène, aujourd'hui, l'antagonisme des écoles de théologie protestante en Allemagne. La vérité religieuse vient-elle de Dieu, ou s'élabore-t-elle en chacun de nous ? Au premier cas, elle *est ;* au second cas, elle *devient.* Au premier cas, elle risque de gêner la libre science ; au second cas, c'est affaire aux hommes eux-mêmes, auteurs

et sujets du « devenir » religieux, d'esquiver un pareil risque. Et, dans la première hypothèse, enfin, elle prétend demeurer quelque chose d'instructif, tout comme la science; dans la seconde, au contraire, elle ne vise à rien plus qu'à émouvoir, à affecter. L'évolution de la pensée protestante en Allemagne, au cours de notre siècle, a développé sans cesse cette dernière conception. Comment elle s'accommode aux nécessités pratiques, administratives, qu'impliquent la vie et la conduite des diverses églises protestantes, nous le verrons au prochain chapitre.

CHAPITRE III

L'ÉVOLUTION DU PROTESTANTISME CONTEMPORAIN
LES FAITS

D'une façon toute spéculative, et comme il conviendrait pour de simples opinions d'école, nous avons étudié le conflit des doctrines au sein du protestantisme allemand. Mais c'est une Eglise, et non point une académie religieuse, c'est une société ouverte à toutes les consciences, et non point seulement à quelques esprits distingués, que Luther voulut instituer. Tout de suite les courants théologiques, dès qu'ils ont entraîné quelques intelligences de pasteurs, aspirent à charrier, en foule, les âmes des fidèles ; le choc des affirmations et des négations, de la croyance et des diverses formes d'incroyance, se répercute et se multiplie dans la vie entière de l'Eglise. Sauf dans les « congrès évangéliques sociaux », qui rallient les différentes fractions du protestantisme [1], le

[1] Sur les congrès évangéliques sociaux, voir ci-dessous, chapitre IV. Même dans ces congrès, les divergences théologiques ont parfois éclaté, tantôt brutalement et tantôt discrètement : brutalement au Congrès de Francfort-sur-le-Mein, en 1894,

souvenir des antagonismes dogmatiques maintient, entre protestants de bonne volonté, des barrières de défiance : c'est ainsi que l'Association de Gustave-Adolphe et la Ligue évangélique, créées, disait-on, par des libéraux et destinées à la diffusion du protestantisme, eurent à combattre, quelque temps durant, la malveillante réserve des orthodoxes [1]. Rarement un théologien croit au

lorsque M. Weiker, pasteur de Hesse, orthodoxe implacable, invita M. Harnack à faire une pénitence d'Eglise ; — discrètement au congrès d'Erfurt, en 1895, à l'occasion d'un rapport de M. Furrer, de Zurich, sur le christianisme et les sciences naturelles : M. le pasteur Stöcker ayant insisté sur le récit biblique de la création, M. le candidat de Brucker déclara que beaucoup d'ouvriers sont détournés du christianisme par ces enfantillages (*Bericht über den sechsten evangelisch-socialen Kongress*, p. 37 et 42. Berlin, Wiegandt, 1895). Un certain nombre de théologiens positifs ont toujours conservé contre ces congrès éclectiques une hostilité latente, estimant qu'en laissant dans l'effacement les croyances positives on favorise la « victoire des négatifs » (Röder, *Der evangelisch-sociale Kongress in Frankfurt*, p. 3 et 9. Stuttgart, Belser, 1895). M. de Nathusius, après avoir pris part aux premiers congrès sociaux, s'abstint de celui d'Erfurt, en 1895, pour des raisons en grande partie théologiques (*D. ev. Kz.*, 1895, p. 213-214 et 245). Et la *Kreuzzeitung*, en 1896, se félicita du demi-échec du Congrès de Stuttgart, en déclarant que ce qui importe, c'est « un rapport correct avec la vérité chrétienne », et que, d'un « rassemblement de baptisés évangéliques », on ne peut rien espérer de sérieux (*Chronik*, 1896, p. 255).

[1] L'organisation des missions en pays païen subit la répercussion des différends théologiques (Voir *Chronik*, 1893, p. 103) : M. le pasteur Warneck le déplore : « Qu'importent nos divisions aux Cafres et aux Maoris ? » (*Allgemeine Missionszeitschrift*, 1893, p. 91). Certaines sociétés de missions se rattachent à une nuance théologique exclusive ; par exemple l'*Allgemeiner evangelisch-protestantischer Missionsverein*, fondé à Francfort en 1883 par les libéraux (Gundert, *Die evangelische Mission*, 3e édit., p. 30. Calw, 1894). — Sur les difficultés que rencontra à l'origine le *Gustav-Adolf Verein* en raison des divergences théologiques, voir Wurster ; *Die Lehre der inneren Mission*, p. 58 (Berlin, Reuther, 1895), et surtout Karl Zimmermann : *Der Gustav-Adolf Verein*, p. 101 et

désintéressement de ses adversaires; bien plutôt il les soupçonne, lorsqu'il les voit apôtres, de vouloir gagner, non point des âmes à Dieu, mais des cerveaux à leur doctrine. Dans les universités, les écoles rivales passent la revue de leurs forces et font l'épreuve de leurs armes ; mais c'est au champ clos des communautés qu'elles prétendent descendre pour préparer lentement la collision décisive, suprême, entre ceux qui veulent retarder l'évolution du protestantisme et ceux qui la veulent précipiter. Dans quelle mesure, au prix de quels inconvénients, survit à ces hostilités intestines une certaine unité de l'Eglise protestante ? à ces inconvénients, quels remèdes pourraient être apportés ? mais quels obstacles s'opposent à l'application de ces remèdes ? Voilà ce qu'il nous faut à présent chercher.

I

Si les simples fidèles, par tout l'Empire, prenaient une part active aux luttes théologiques,

suiv. (Darmstadt, Zernin, 1878). M. Zimmermann, fondateur de l'Association de Gustave-Adolphe, cite en particulier le mot de Hengstenberg, le théologien orthodoxe contemporain de Frédéric-Guillaume IV, qui appelait le *Gustav-Adolf Verein* « un grand mensonge », et appliquait à cette association la terrible menace de Jésus contre « les plantes que le Père céleste n'a pas plantées ». — Quant aux résistances que rencontra dans les sphères positives l'*Evangelischer Bund*, réputé libéral, voir Wurm : *Die Möglichkeit eines ehrlichen und gesegneten Zusammenwirkens von kirchlich-konservativen und liberalen Elementen* (Leipzig, Braun), et *D. ev. Kz.*, 1892, p. 374.

l'apparente unité de l'établissement religieux disparaîtrait. Il suffit, pour s'en convaincre, d'observer ce qui se passe en Bade, ou à Berlin, lorsqu'on renouvelle les représentations des communautés : entre les deux listes opposées, « croyante » et libérale, les polémiques se déchaînent ; les libéraux publient des appels contre la « servitude spirituelle », contre les « hypocrites », contre les « porteurs de manteaux [1] » ; et les « croyants » rendent injure pour injure. Après le vote, l'âpreté des haines subsiste : vaincus en Bade en 1895, les orthodoxes traitèrent de sots fieffés (*ausgemachte Tröpfe* [2]) la majorité des électeurs, et se plaignirent d'ailleurs que certains fanatiques de l'irréligion se fussent pressés aux urnes pour faire triompher, dans l'Eglise, les opinions les plus avancées. [3] Echauffé par ces arguments un peu grossiers qu'on appelle des arguments électoraux, le suffrage universel, en l'espèce, laisse volontiers aux théologiens de profession l'art et l'intelligence des nuances ; aux subtiles cottes de mailles, aux jolis et pénétrants stylets, que l'école de Ritschl a forgés

[1] Sur les élections de Berlin en 1895, voir la *D. ev. Kz.*, 1895, p. 417. Les insultes dont nous donnons ici des échantillons sont extraites d'un manifeste des libéraux, en 1893, à l'occasion des élections de la *Ziongemeinde* à Berlin ; on en trouve le texte dans la *D. ev. Kz.*, 18[illegible]3, p. 93-94. — Cf., même revue, 1894, p. 406-407, le manifeste des libéraux en 1894 pour les élections de la paroisse Saint-Thomas à Berlin.

[2] Nous avons trouvé l'expression dans la *Badische Landpost*, journal protestant-conservateur de Bade, en janvier 1895.

[3] On trouve la même plainte, à l'occasion des élections de Berlin, dans un article de la *D. ev. Kz.*, 1894, p. 381-382, article commentant une lettre officielle de M. le surintendant général Faber, qui conseillait d'éviter l'agitation de parti et d'éloigner tout esprit de haine.

pour une élite, le commun des laïques préfèrent, lorsqu'ils se mêlent en ces bagarres, la lourde artillerie de l'orthodoxie ou du vieux libéralisme, grosses affirmations qu'aisément ils saisissent, gros mots aussi, parfois, qu'aisément ils redisent ; ce n'est point une vertu plébéienne que l'élégance théologique. Mais cet attrait des ouailles pour des discussions qui les dépassent est un fait exceptionnel. Dans les communautés, mettez à part une élite, qui s'intéresse aux choses d'Eglise, et qui, lorsqu'il est besoin, pétitionne, proteste, et fait du bruit au nom de la masse : cette masse elle-même se répartit en deux groupes, dont les uns, docilement pieux, suivent le pasteur tel qu'il est, et dont les autres, indifférents, le négligent quel qu'il soit.

Tièdes ou dévots, pourtant, il est un cas où presque tous deviennent attentifs et volontiers susceptibles : c'est lorsque des doutes s'élèvent sur la loyauté du pasteur. De ses rapports avec les autorités de l'Eglise, de son orthodoxie, de sa foi en un mot, on s'inquiéterait assez peu ; mais ce qu'on épie, ce sont ses rapports avec sa conscience, sa sincérité, sa bonne foi, bref son état d'âme ; et parmi le branle-bas des négations théologiques, l'âme d'un pasteur est parfois fort oscillante et par là même endolorie. Au contact de ses manuels, au pied des chaires universitaires, il a appris à critiquer le dogme ; on a mis à nu, sous ses yeux, ce que l'Ecriture et le symbole renfermaient d'erreurs ou d'interpolations humaines ; et ces détails se sont gravés dans sa mémoire avant que les vérités divines, exprimées en ces documents sacrés,

n'aient mis leur empreinte dans son cœur. Par surcroît, les grands faits de l'histoire évangélique sont pour lui comme une écorce, que la hache de la critique a fait tomber. On lui assigne une paroisse ; il y doit prêcher ce dogme, expliquer ces grands faits, les célébrer même ; car précisément les fêtes de la communauté, Noël, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, en ramènent l'anniversaire [1]. Pour être fidèle, tout ensemble, à ses professeurs d'hier et à sa profession d'aujourd'hui, comment s'y prendra-t-il ? Il n'y a qu'un recours : c'est l'équivoque.

S'indigner est facile ; mais l'équivoque, ici, loin de trahir une lâcheté, traduit une nécessité [2] ; et si la cohésion de l'Eglise protestante requiert, comme une condition *sine qua non*, l'emploi de ce procédé, pourquoi l'impuissante orthodoxie dénonce-t-elle si durement ceux qui s'en servent ? De ces accommodements avec le ciel, commandés par l'intérêt même du ciel, l'histoire de la Réforme est d'ailleurs toute pleine. Le théologien Bahrdt, un triste personnage au demeurant, disait au XVIIIe siècle : « On n'a qu'à prononcer le nom de Jésus bien fréquemment, pour persuader à la

[1] Voir à ce sujet les observations inquiètes d'un théologien orthodoxe, M. le professeur Cremer, *Warum können wir das apostolische Glaubensbekenntnis nicht aufgeben* ? p. 36-37 (Berlin, Wiegandt, 1893).

[2] C'est cette nécessité que peut-être oublie M. le pasteur Dreyer lorsqu'il écrit avec un courage ému : « L'esprit de vérité, la rigueur de conscience de Luther, seraient donc oubliés parmi nous? Sinon, quiconque veut parler des choses saintes devrait avoir ce principe souverain de ne jamais dire un mot de la vérité duquel il ne soit pleinement convaincu. » (*Undogmatischer Christentum*, p. 52, Brunswick, Schwetschke, 1890).

grande masse que l'on enseigne le vrai christianisme[1]... » Son contemporain, Semler, homme de science et de foi, professait une religion subjective ; « mais de peur que l'institution si utile de la communauté chrétienne ne fût ébranlée, il consentait à s'accommoder, si ce n'est aux idées, du moins aux termes conventionnels, et à s'associer au culte de la communauté, alors même qu'il ne partageait plus les convictions qu'il était chargé d'exprimer ». C'est M. Lichtenberger, en son instructive *Histoire des Idées religieuses en Allemagne*, qui rend à Semler cet hommage[2]. « Il faut avoir une pensée de derrière la tête et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple. » Strauss, chargé d'édifier, au fond de la Souabe, quelques âmes rurales, racontait cette tactique à son ami Märcklin[3]. On s'est, il y a deux ans, scandalisé, dans certains cercles croyants, de cette phrase de M. Meinhold, professeur à Bonn : « Si une vieille petite mère me parle du bienheureux Abraham, je ne la trouble pas, je me réjouis de la simplicité de sa foi, et je pense à cette parole du Christ, que quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera point[4]. » De quelque irrévérence qu'elle témoigne pour la vieille petite mère, pour Abraham, peut-être même pour le royaume de Dieu, une telle maxime

[1] Lichtenberger, *Histoire des Idées religieuses en Allemagne depuis le* XVIII[e] *siècle jusqu'à nos jours*, 2[e] édit., I, p. 63 (Paris, Fischbacher, 1888).
[2] Lichtenberger, *op. cit.*, I, p. 119.
[3] Cherbuliez, *Études de Littérature et d'Art*, p. 135.
[4] Meinhold, *Wider den Kleinglauben*, p. 78 (Fribourg, Mohr, 1895).

n'a rien de plus étrange que la conduite de M. Pfleiderer, le célèbre professeur de Berlin, qui conteste, devant les étudiants, l'apparition de Jésus sur le lac de Génésareth, racontée dans l'Evangile de Jean, et qui, devant les fidèles, à la Quasimodo de 1881, prêcha, dit-on, sur cette apparition [1]. « Le mensonge dans les chaires est pire que le manque de chaires, » s'écriait, il y a deux ans, un pasteur croyant de Hambourg, M. Glage, bientôt châtié par ses supérieurs pour son appel à la franchise et pour son exemple de franchise [2]. Il avait souvenance, peut-être, d'un gracieux distique inscrit sur les murs de la Wartburg : « Lorsque le cœur et la bouche sont d'accord, c'est bien la meilleure musique [3]. » Mais si ce distique est aujourd'hui lettre morte, la faute en est-elle aux prédicateurs, ou bien au travail théologique qui a divisé l'Eglise contre elle-même ?

Une Bretonne, un jour, entendant Ernest Renan parler du « divin », trouva qu'il causait comme M. le recteur, et même mieux ; et certaines personnes, plus confiantes que sagaces, ne virent point de différences entre la *Vie de Jésus* et un livre d'édification. Si sévères que soient les théologiens d'Allemagne pour la science d'Ernest Renan, il serait un excellent maître de rhétorique pour beaucoup de prédicateurs, qui cherchent à pro-

[1] Le fait est rapporté dans Röhricht, *Auf zum Kampf wider die liberale Theologie;* p. 30-31 (Gütersloh, Bertelsmann, 1895).

[2] Max Glage, *Notschrei an die Christen auf und unter den Kanzeln Hamburgs*, p. 13 (Hambourg, Herold, 1894).

[3] *Das mag die beste Musik sein,*
Wenn Mund und Herz stimmt überein.

duire sur leur auditoire l'impression qu'il fit, à son insu, sur la paysanne bretonne. L'art suprême, la souplesse accomplie, consiste, devant une communauté croyante, à prêcher comme si l'on croyait, et devant un auditoire mêlé d'orthodoxes et de libéraux, à satisfaire les uns et les autres. On se rappelle la réflexion de Marguerite sur le mystique pathos de Faust : « Le prêtre dit bien à peu près la même chose, mais avec des mots un peu différents. — En tous lieux, réplique Faust, tous les cœurs que la clarté des cieux illumine parlent ainsi chacun dans sa langue ; pourquoi ne le ferais-je pas, moi, dans la mienne ? » Et Marguerite, alors, de reprendre : « A l'entendre ainsi, la chose peut paraître raisonnable. Cependant j'y trouve encore du louche, car tu n'as point de christianisme [1]. » Les prédicateurs incroyants, en Allemagne, procèdent souvent comme Faust, et les auditeurs croyants n'ont pas toujours le flair de Marguerite [2].

[1] *Das alles ist recht, schön und gut;*
Ungefähr sagt das der Pfarrer auch,
Nur mit ein bisschen andern Worten.
Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen,
Es steht aber doch schief darum,
Denn du hast kein Christentum!

[2] Il y a pourtant, dans le « libéralisme » de certains pasteurs incroyants, quelque chose de desséchant qui empêche leurs prêches d'éveiller une impression religieuse dans l'âme même des auditeurs incroyants. C'est ce que remarque M. Dreyer, pasteur à Meiningen. Peu suspect de tendresses pour l'orthodoxie, il reconnaît que parfois les fidèles libéraux ont le sentiment que les pasteurs orthodoxes seraient mieux faits pour l'office spirituel et que l'orthodoxie possède certaines vertus essentielles, qui font défaut au libéralisme (*Undogmatisches Christentum*, p. 19 Brunswick, Schweltschke, 1890).

De cette élasticité qu'on peut atteindre dans l'exposition du dogme, M. le professeur Herrmann se pique de donner un exemple, à propos de cet article du symbole: « Conçu du Saint-Esprit, né de la vierge Marie. » Il fera comprendre aux orthodoxes que, « pour la foi, cela veut dire que Jésus, en nous rachetant, nous convainc qu'il n'est point un produit du développement naturel de l'humanité, mais qu'en lui Dieu lui-même fait son entrée dans l'histoire humaine » ; et quant aux prétendus « incroyants, » il les préviendra que, du moment qu'ils ont confiance en Christ, ils ont « saisi la pensée qu'exprime le symbole [1] ». Observez pourtant que, pour tenir un tel langage, il faudrait que le pasteur appartînt à la théologie « moderne » et que sa foi, comme le dit ailleurs M. Herrmann, fût comme un diamant nettoyé de sa gangue, — la gangue, ce sont les croyances des orthodoxes. Et ceux-ci de traduire qu'au jugement de M. Herrmann le prédicateur le plus séant pour tous, dévots et incrédules, ne saurait être qu'un incrédule : on comprend qu'ils s'emportèrent contre une pareille conclusion. C'était en 1893 : ils trouvèrent un écho, légèrement inattendu, dans une longue lettre pastorale des surintendants de Hesse-Cassel.

« Nous ne pouvons admettre, disait cette lettre, lorsqu'il s'agit d'entrer dans la charge où l'on prêche la Rédemption, qu'il soit question d'un autre Christ que du Seigneur-Christ *effectif* (*wirklich*), tel que les évan-

[1] Herrmann, *Warum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum* ? p. 31-33. Leipzig, Grunow, 1893). — M. Guillaume Herrmann, né en 1846, est professeur à Marbourg.

gélistes et les apôtres l'ont annoncé et à qui l'Église a cru et croit encore jusqu'à ce jour, conformément à ses symboles, spécialement au symbole apostolique, qui nous met sous les yeux, dans ses grandes lignes, l'image du Seigneur... C'est maintenant un fait notoire, que, de nos jours, on s'efforce de substituer à ce Christ l'image d'un Christ prétendu *historique*, qu'aucune source historique ne nous fournit, que nous ne trouvons ni dans les lettres des apôtres ni dans un seul des évangiles, et dont on ramasse les traits çà et là dans les évangiles en écartant tout ce qui paraît choquer le sens propre, la pensée personnelle, — l'image d'un simple fils de l'homme, dont on ne veut connaître ni la naissance de toute éternité, malgré les témoignages que, d'après tous les évangiles, il en a donnés lui-même, ni la résurrection effective, ni le séjour sur terre après sa mort... On nous enseigne maintenant que la vraie foi évangélique, séparée des grands événements qu'a concertés Dieu pour le salut, doit reposer uniquement sur l'impression du Christ humain « historique », et que, subsidiairement, ce point de départ étant admis, les pensées religieuses (*Glaubensgedanken*) qui concernent ces événements eux-mêmes, naissance, mort, résurrection et ascension du Christ, prendront une forme différente dans les différents individus, mais que cela n'intéresse en aucune façon l'essence de la foi, puisque, pour la foi, ces matières n'ont point une importance essentielle. On nous dit que les prédicateurs doivent avoir pour mission, non point d'annoncer les actes de Dieu pour notre rédemption, comme les célèbre la chrétienté dans ses grandes fêtes, mais bien plutôt d'annoncer leurs propres pensées religieuses (*Glaubensgedanken*), que par là ils servent aussi bien les membres de la communauté chrétienne, qui conservent une fidélité coutumière au symbole, que ceux qui, par l'histoire même de leur vie spirituelle, résultant de l'action divine, ont

été arrachés à cette accoutumance; et qu'il devient donc tout à fait indifférent de savoir auquel des deux groupes le pasteur lui-même appartient... Nous ne pouvons point acquiescer à ces conseils, par lesquels on donnerait accès à une doctrine nouvelle... Que dirait Luther à des prédicateurs qui songeraient à remplir leur office avec une telle théorie d'équivoque ? Au lieu de réclamer des candidats qu'ils fassent preuve de leur aptitude à traiter le symbole d'une pareille façon, nous devons plutôt dénoncer, comme une dangereuse tentation, ces conseils qu'on insinue à nos ecclésiastiques; d'admettre à une fonction un homme qui aurait de pareilles pensées, nous n'en prendrions pas la responsabilité, tant pour sa propre conscience que pour celle de la communauté. Il n'échapperait point à la tentation de jouer un double jeu et de professer de bouche des enseignements qu'il ne pourrait justifier aux yeux de sa conscience que par des réserves mentales. La communauté aurait toujours à craindre d'être trompée sur l'objet de sa foi... Celui qui ne peut plus, à Noël, au Vendredi-Saint, à Pâques, à l'Ascension, à la Pentecôte, célébrer avec nos communautés les grands actes de Dieu pour notre salut, celui-là doit loyalement s'abstenir de rechercher, dans nos églises, une fonction ecclésiastique [1]... »

Il paraîtrait qu'en effet, parmi les fidèles, la confiance s'en va. « Croyez-vous à ce que vous me dites ? » demande un malade au candidat en théologie assis près de son chevet [2]; et sous la gros-

[1] *Chronik*, 1893, p. 149 et suiv.

[2] Le trait est rapporté par M. Hering : *Unsere persönliche Stellung zum geistlichen Beruf*, p. 1 (Göttingue, Ruprecht, 18:5). Ce n'est pas d'aujourd'hui, semble-t-il, que les laïques, dans le protestantisme allemand, mettent en doute la bonne foi des théologiens. M. Lichtenberger, *Histoire des Idées religieuses*, I, p. 77, parlant du grand émoi qui suivit la publication par Lessing des fragments de l'orientaliste Reimarus, fort subversifs pour le Nou-

sière accusation de duplicité, exploitée par les publicistes des sectes indépendantes, comme M. Carl Scholl [1], et par les journaux socialistes, chancelle le crédit du clergé tout entier. Ce sont surtout les maîtres d'école, ses auxiliaires officiels pour le catéchisme, qui dessillent les yeux. Longtemps ils réclamèrent une édition scolaire de la Bible ; on leur ajourna cette satisfaction, parce qu'on craignait de s'entendre malaisément, entre orthodoxes et libéraux, sur le choix des fragments bibliques. De crainte que les incroyants ne voulussent expulser les récits miraculeux, certains croyants voulaient donner à l'enfance la Bible intégrale: « Tout est pur pour les purs, » observaient-ils. Finalement, pour rédiger à Brême un livre de lectures bibliques qui ne pût encourir la suspicion d'aucune fraction théologique, onze théologiens et vingt-neuf pédagogues, d'opinions et de tendances diverses, collaborèrent [2]. Que, surpris de tous ces manèges, les instituteurs prêtent l'oreille; qu'ils entendent dire qu'on dédaigne et

veau Testament, s'exprime en ces termes : « Il y eut beaucoup de lecteurs qui affirmèrent que les *Fragments* étaient irréfutables : les théologiens pouvaient bien multiplier leurs répliques, mais nul ne pouvait savoir s'ils ajoutaient foi eux-mêmes à ce qu'ils écrivaient. »

[1] En particulier dans sa brochure : *Das Staatsgefährliche der freien religiösen Gemeinden* (Bamberg, Handels-Druckerei, 1895).

[2] Sur la composition de la *Schulbibel* de Brême, publiée en 1894, voir Edmund Oppermann : *Die Schulbibelfrage, ihre Geschichte, Bedeutung und ihr gegenwärtiger Stand*, p. 41-43 (Gera, Hofmann, 1896). Il est très instructif de suivre, dans cette brochure, les diverses raisons alléguées contre l'introduction d'une Bible scolaire ; on y voit que, si beaucoup de croyants y sont hostiles, c'est de peur que les incroyants, en faisant un choix dans la Bible, n'en retranchent le surnaturel.

qu'on réfute, à l'université, les vieux dogmes qu'ils ont mission d'enseigner aux enfants; alors, écrit M. le pasteur Seydel, de Berlin, « ils se croient dupés et trompés par les pasteurs, qui se serviraient d'eux pour tromper le peuple et le maintenir dans sa sottise. Et cette pensée, qu'il leur a fallu devenir des instruments de mensonge, contient tant de poison que l'estime qu'ils avaient jusque-là pour toute notion religieuse se peut changer en haine, et que, dès l'instant d'une telle révélation, ils considèrent comme leur devoir d'être ennemis des pasteurs. » M. Seydel, adepte du libéralisme, conclut que les archaïsmes dogmatiques devraient être bannis du catéchisme, et que l'esprit de liberté qui souffle dans les universités devrait circuler partout [1].

II

Moyennant une certaine technique du genre vague, la prédication, le catéchisme même s'assouplissent aux exigences simultanées des écoles théologiques les plus divergentes. Mais le mobilier du temple ne se réduit point à la chaire ; non loin d'elle, il y a l'autel. Intendante des services divins, des baptêmes, des confirmations, des ordinations, la liturgie prétend à une certaine fixité;

[1] Seydel, *Wie gewinnt die evangelische Kirche ihre verlorenen Glieder wieder?* p. 28-29 et 33 (Berlin, Haack, 1895).

elle est la même pour toutes les communautés et pour tous les pasteurs d'une église, sous le contrôle des autorités administratives; et, dans une mesure plus ou moins large suivant les Etats de l'Allemagne, elle impose, en des circonstances déterminées, l'usage du symbole apostolique.

Pour les orthodoxes, rien certes n'est plus naturel; mais il n'en faut pas plus, d'autre part, pour que les libéraux protestent, pour que les théologiens du « juste milieu » s'inquiètent, et pour que les disciples du ritschlianisme épiloguent longuement. Des milliers de protestants ne croient plus au symbole : première objection, qu'on justifie par des faits [1]. Imposer à quelqu'un, pasteur ou fidèle, la récitation du symbole, c'est l'obliger à professer la foi d'autrui, une foi qu'il n'a pas personnellement conçue : seconde objection, que semblent légitimer les principes individualistes de la Réforme, développés par Schleiermacher, épuisés par Ritschl [2]. Enfin, une fois grattées, ces vieilles effigies, qui sont les phrases du symbole,

[1] Voir en particulier Brieger: *Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche* (Leipzig, Hinrichs, 1894), et Seydel : *Wie gewinnt die evangeliche Kirche ihre verlorenen Glieder wieder ?* (Berlin, Haack, 1895.)

[2] Pour M. Herrmann, de Marbourg, les théories orthodoxes sur le symbole conduisent à l'impiété ou à l'hypocrisie. Si ces théories avaient le succès qu'elles réclament, dit-il, les chrétiens ne seraient plus des « témoins » (*Zeugen*), ils seraient des « rapporteurs » (*Referenten*). « Tout jugement historique qui ne résulte pas de la recherche personnelle, ou qui ne se forme pas de lui-même, comme une accoutumance, sous l'influence discrète de l'autorité, mais qui est seulement produit par une décision, est une séparation de l'âme d'avec Dieu, un engagement dans la voie du mensonge » (Herrmann, *Warum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum?* p. 7 et 17. (Leipzig, Grunow, 1893).

les vérités évangéliques, monnaies précieuses, pourraient être frappées à neuf [1]; et précisément « la théologie, en même temps qu'elle rend intelligibles les anciennes formes de la loi chrétienne, doit, d'après M. Harnack, suivre les signes impérieux de l'histoire et enseigner d'une nouvelle façon l'antique vérité [2] ». Voilà une troisième objection, précisée, développée par un examen critique du symbole lui-même, d'où l'on conclut que le symbole est, tout à la fois, trop surchargé et trop indigent.

M. Harnack et ses disciples en font la preuve. Ils signalent, dans le symbole, des parties parasites : le Saint-Esprit, disent-ils, en qui les premiers chrétiens voyaient un don de Dieu, acquiert, dans ce document tardif, le rôle d'une personne divine ; l'élévation de Jésus au ciel, très vaguement mentionnée, à l'origine, en une sorte de glose qui suivait et délayait le récit de la résurrection, prend l'importance d'un épisode historique, d'un miracle distinct; enfin les versets : « conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie » sont, paraît-il, démentis par deux évangiles sur quatre, par un manuscrit syrien récemment découvert, par des généalogies du Christ, enfin par le récit du baptême de Jésus, où Dieu le père dit à son fils, au

[1] Göhre, *Drei Monate Fabrikarbeiter*, p. 218 (Leipzig, Grunow, 1891), demande aux pasteurs de « briser les vieilles formes », d'employer de nouvelles effigies (*neue Ausprägungen*), d'adapter les conceptions dogmatiques à l'intelligence de l' « homme moderne ». Cremer, orthodoxe, proteste contre ces désirs (*Christliche Welt*, 1892, p. 1038-1039).

[2] Harnack, *Antwort auf die Streitschrift D. Cremers*, p. 29 (Leipzig, Grunow, 1892).

sens de M. Harnack, non point : « J'ai mis en toi toute ma complaisance, » mais : « Je t'ai engendré aujourd'hui [1] ». Même en passant condamnation sur ces excroissances, l'école de M. Harnack maintiendrait que la vieille tradition chrétienne sur Jésus, loin d'être une vérité historique supérieure à tous les doutes, fut forgée comme une arme pour combattre le gnosticisme, et qu'en assistant au culte superstitieux d'une pareille tradition depuis près de deux mille ans on croit proprement rêver [2].

D'autre part, le symbole est trop indigent. Derrière cette végétation de formules, la personne du Christ disparaît [3] ; et l'on ne saisit plus l'objet essentiel de la croyance évangélique, le pardon des péchés obtenu par la foi et procuré par Jésus. Ritschl, dès 1873, écrivait à l'un de ses correspondants que le symbole ne pouvait être une profession de foi, n'étant point une prière; et il ajoutait : « Même comme règle d'enseignement, il est incomplet, et, par suite, insuffisant. On y trouve maints détails indifférents, et l'essentiel y manque, c'est-à-dire l'enseignement du royaume de Dieu et

[1] Voir, pour le développement de ces idées, l'écrit, fort répandu, de M. Harnack : *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 26e édit. (Berlin, Haack, 1893); et les deux opuscules dus à l'un de ses disciples : *Geboren von der Jungfrau*, et *das Bekenntnis zum geschichtlichen Christentum* (Berlin, Walther, 1895) ; en particulier le second, p. 26.

[2] *Das Bekenntnis zum geschichtlichen Christentum*, p. 16 et 41.

[3] Sulze, *Protestantische Kirchenzeitung für evangelisches Deutschland*, 1895, n° 25, p. 579 : « Ce qui nous force précisément à combattre le dogmatisme, c'est qu'il relègue à l'écart la personne de Jésus au profit d'une formule. »

de notre filiation à l'égard de Dieu [1]. » Bref, le superflu qu'on dénonce dans le symbole, c'est ce qu'on rejette du christianisme ; le nécessaire dont on y déplore l'absence, c'est la variété de christianisme qu'on s'est à soi-même inventée.

De ces critiques générales, auxquelles MM. Harnack et Kattenbusch joignent de savants aperçus historiques sur le symbole [2], on passe aux diverses cérémonies où cette profession de foi figure. Au baptême, que vient-il faire ? Ce n'est point en une foi, c'est en Christ que l'enfant doit être baptisé [3] ; et puisque l'adulte compte sur le baptême et sur les influences de la communauté pour progresser dans la croyance, lui demander, avant son baptême, la récitation d'un symbole vénéré par les dévots comme l'expression la plus mûre de la foi, c'est commettre un aussi grave anachronisme que si l'on exigeait d'un arbre, à l'instant même de la plantation, des fruits d'une maturité parfaite : la comparaison est de M. le pasteur de Soden, de Berlin [4]. Pour la confirmation, qui constate et qui scelle l'initiative du chrétien évangélique, qu'a-t-on besoin du symbole ? Outre que les enfants n'en savent point saisir les formules, une profession de foi librement composée, personnellement énoncée

[1] Cette lettre est citée dans la *Chronik der christlichen Welt* du 23 mars 1893.

[2] Ferdinand Kattenbusch, *Zur Würdigung des Apostolikums* (Leipzig, Grunow, 1892) ; et Harnack, *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, 26e édit. (Berlin, Haack, 1893).

[3] Von Soden, *Chr. W.*, 1893, p. 933, blâme la formule : « baptiser en cette foi, *taufen auf diesen Glauben* ».

[4] Von Soden, *Chr. W.*, 1893, p. 934.

par chacun d'eux, n'aurait-elle pas plus de valeur [1] ? Que pour tous les jeunes chrétiens admis à la confirmation une adhésion publique à une formule définie soit obligatoire, cela paraît à M. Bornemann, de Magdebourg, une immoralité, une impiété [2]. Et quant à l'ordination, enfin, il est permis de supposer, chez les futurs pasteurs, des doutes à l'endroit du vieux symbole, et une aptitude d'élite à se faire eux-mêmes leur foi : est-il légitime de négliger leurs doutes en les voulant enchaîner au symbole, et ne ferait-on pas mieux d'éprouver leur aptitude en les priant d'énoncer leur croyance individuelle [3] ?

D'une façon logique, cette série de conséquences est déduite par les théologiens libéraux ou « modernes » : pour plaider la cause de la liberté, la Réforme n'est jamais à court d'arguments. C'est une ingrate tâche, pour les orthodoxes, d'établir les droits de l'autorité, de commander le respect

[1] M. Köhler, conseiller de consistoire à Darmstadt, souhaite que la confirmation ne soit pas « un examen de catéchisme »; il cite, à l'appui de sa thèse, l'exemple de Carlos de Gagern, qui avait été instruit de la religion par un disciple de Schleiermacher, et qui, à la cérémonie de la confirmation, après la récitation du *Credo* par le pasteur et l'invitation : « Si vous croyez cela, confirmez-le par un *Oui* perceptible, » répondit très hautement un *Nein*, étouffé par les *Ja* de ses camarades (*Das Apostolikum als Tauf und Konfirmationsbekenntnis*, p. 20. Leipzig, Grunow, 1894).

[2] Bornemann, *Bittere Wahrheiten*, p. 85-89. De même M. de Soden, *Chr. W.*, 1893, p. 937, regrette qu'on impose aux enfants la récitation d'un symbole sur lequel ils ne peuvent pas avoir encore d'opinion personnelle.

[3] C'est ce que souhaite M. Herrmann, *Warum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum?* p. 24 (Leipzig, Grunow, 1893); une profession de foi personnelle lui semble plus conforme au caractère subjectif de la foi.

du symbole, de réclamer enfin une déférence uniforme aux habitudes liturgiques et aux traditions dogmatiques de la communauté. On leur objecte la « Formule de concorde », document luthérien du XVIe siècle, où les symboles sont présentés simplement comme un « témoignage » et une « énonciation » de la foi, et où l'Ecriture est proclamée « juge » de cette foi [1]. Ce texte, gênant pour les prétentions orthodoxes, offre aux incroyants un échappatoire ; puisqu'en dernier ressort l'Ecriture est juge, ils finiront par adhérer au symbole, non *parce que*, mais *autant que* sa conformité avec l'Ecriture sera pour eux évidente. « Restriction mentale ! » s'exclame M. le Pasteur Glage [2]. Préférerait-il l'excuse du célèbre pasteur de Sydow, de Berlin, qui déchirait le symbole devant ses collègues de la libérale « Association protestante », et qui le prononçait, pourtant, devant la communauté ? A quelqu'un qui s'en étonnait : « Je ne professe pas ces articles, répondait-il, je les lis. » Une revue luthérienne accusa Berlin d'avoir, en cette circonstance, « offert au monde le spectacle d'un mensonge jésuitique » ; mais si l'on n'avait point tracassé M. de Sydow, le « mensonge » eût pris moins de relief [3] ; et lorsque les incroyants

[1] On lit, dans la préface de la *Concordien formel* : « *Bleibt allein die heil. Schrift der einige Richter, Regel und Richtschnur. Die anderen Symbole und angezogene Schriften sind nicht Richter, wie die heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens* » (Cité dans Köhler, *Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts*, p. 11. Berlin, Reuther, 1896.)

[2] Max Glage, *Notschrei an den Christen auf und unter den Kanzeln Hamburgs*, p. 8 (Hambourg, Herold, 1894.)

[3] Lisco, *Akten zu meiner Amtsentsetzung*, p. 1 (Berlin, Müller, 189[illegible]), et Carl Scholl, *Das Staatsgefährliche der freien religiösen*

sont flétris comme des auteurs de scandale ; ils peuvent demander, de fort bonne foi, si la faute en est à leurs manèges, toujours discrets, souvent onctueux, ou bien à l'impitoyable étalage, qu'en fait l'école adverse. Pour satisfaire, en dépit de leurs négations, les consistoires et l'élite croyante des communautés, ils se fient à certaines réticences, pardonnées ou admirées par les habiles, inaperçues des simples : dans le silence on pourrait s'entendre... mais seulement dans le silence ; et pourquoi donc les orthodoxes font-ils si souvent du fracas [1] ?

III

Parfois, à vrai dire, parmi les incroyants eux-mêmes, se produisent certains éclats. L'affaire Schrempf, l'affaire Lisco, l'affaire Steudel, pour ne citer que les principales, ont bruyamment rempli les dernières années. A ces trois pasteurs, affamés de franchise, épris des situations nettes, il répugnait de paraître affirmer, par la récitation liturgique du symbole, une foi qui n'était pas la leur.

Gemeinden, p. 12 (Bamberg, Handels-Druckerei, 1895) : c'est M. Scholl qui parle de « mensonge. »

[1] M. Kübel, *Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie*, 2e édit., p. 292 (Munich, Beck, 1893), déclare que le langage systématiquement équivoque des prédicateurs est une véritable misère de la vie ecclésiastique, *wahrer Jammer unseres Kirchenlebens.*

Lorsque, en 1884, M. Christophe Schrempf, alors âgé de vingt-quatre ans, devint curé de Leuzendorf, il déclara loyalement aux autorités religieuses du Wurtemberg qu'il ne prêcherait que les trois évangiles synoptiques ; elles le tinrent quitte de tout surplus[1] ; et M. Schrempf, tout en repoussant, comme n'étant pas formellement contenues dans les synoptiques, la Trinité, la faute originelle, la divinité du Christ, les notions d'inspiration biblique et de sacrement[1], fut chargé d'une communauté[2]. « A Noël, raconte-t-il, je prêchais, non point sur l'enfant Jésus, l'étable et la crèche, mais sur Christ, ce qu'il nous apporte, ce qu'il veut de nous. A Pâques, je disais volontiers que seule la foi du Sauveur, qui s'est révélé vivant après la mort, assure au chrétien la vraie joie : cela, je le savais par ma propre expérience ; sans la foi au Christ vivant, on n'obtient point la vraie joie. A l'Ascension, je parlais de la maîtrise du Christ sur l'Eglise et le monde entier ; je ne me servais du mot Ascension que comme d'une épigraphe. A la Pentecôte, je parlais de l'Esprit-Saint ; du récit de la première Pentecôte, je n'utilisais que le discours de Pierre[3] ». Ce ne fut point le consistoire qui s'inquiéta de cette tactique, ce fut la conscience de M. Schrempf, choquée, surtout, parce que ce

[1] Chr. Schrempf, *Akten zu meiner Entlassung aus dem württembergischen Kirchendienst*, 2e édit., p. 3 (Gottingue, Ruprecht, 1892). — *Id. : Eine Frage an die evangelische Landeskirche Württembergs*, p. 24 (Göttingue, Ruprecht, 1892).

[2] Schrempf, *Akten*, p. 8-9. — *Eine Frage*, p. 30.

[3] Schrempf, *Eine Frage*, p. 29.

« manque de véracité » (*Unwahrheit*) lui procurait un « poste et des appointements [1] ». Avec une délicatesse qui dut sembler maladive à ses collègues incroyants, il fit savoir à l'autorité supérieure, le 5 juillet 1891, que, fatigué de feindre toujours, il supprimerait le symbole, à l'avenir, dans la cérémonie du baptême [2]. « D'une façon ou d'une autre, expliqua-t-il plus tard, je devais violer la promesse de mon ordination. A l'origine, conformément à ma promesse, j'ai simplement énoncé le symbole ; et contrairement à ma promesse, je n'ai pas laissé voir ma position subjective à l'endroit de ce symbole ; ensuite, conformément à ma promesse, j'ai déclaré ma position subjective à l'endroit du symbole ; et contrairement à ma promesse, j'ai énoncé des opinions qui divergeaient de la doctrine évangélique [3]. » On eût préféré, à Stuttgart, que M. Schrempf appréciât avec moins de minutie l'esprit et la portée de ses serments d'ordinand, et qu'au pied de l'autel il marquât à la liturgie une obéissance plus littérale, s'arrangeant avec sa conscience comme il le voudrait ou comme il le pourrait. Le 14 juin 1892, il dut quitter le service pastoral, et malgré la ferveur orthodoxe de beaucoup de prêtres wurtembergeois, la noblesse de sa conduite inspirait un tel respect que la décision du consistoire fut l'objet d'une générale défaveur [4].

[1] Schrempf, *Eine Frage*, p. 42.
[2] Schrempf, *Akten*, p. 23.
[3] Schrempf, *Akten*, p. 47.
[4] Il ne se trouva aucun journal dans le Wurtemberg pour défendre le consistoire, comme le constata, non sans regret, la *D. ev. Kz.*, organe de M. Stöcker, 1893, p. 30. — M. Ziegler, pro-

Son exemple fut contagieux : M. Lisco, pasteur en Prusse [1], M. Steudel, pasteur en Wurtemberg [2], signifièrent qu'ils refusaient à l'avenir l'usage du symbole ; leur déposition suivit. Lorsque Schleiermacher, en 1829, informa son consistoire qu'il emploierait les formules liturgiques comme bon lui semblerait [3], on toléra l'incartade ; mais il est des exceptions qu'on ne peut étendre. Et puis, aux yeux des autorités religieuses, le vrai crime de MM. Schrempf, Lisco, Steudel, était moins d'avoir violé les rites que de s'en être targués. M. de Schmid, prédicateur à la cour de Stuttgart, voulut un jour convaincre M. Steudel qu'on peut accepter et suivre toute la liturgie ; au hasard, pour en donner les preuves, il saisit un vieux livre d'église qui avait appartenu à l'ancien prédicateur, M. de Gerok : quel ne fut point son embarras en constatant, sous les regards victorieux de M. Steudel, que M. de Gerok, tout le premier, avait, au crayon bleu, pour son usage, corrigé plus d'un passage [4] ! Mais le défunt prédicateur n'avait point avoué ces actes de désinvolture, tandis que M. Schrempf, M. Steudel, M. Lisco, furent punis, suivant la

fesseur de philosophie à l'université de Strasbourg, a écrit quelque part que « M. Schrempf dépasse en courage moral la plupart de nos contemporains » (*Der deutsche Student am Ende des XIXten Jahrhunderts*, p. 95. Stuttgart, Göschen, 1895).

[1] Voir Lisco, *Akten zu meiner Amtsentsetzung* (Berlin, Müller, 1895).

[2] Sur l'affaire Steudel, voir *Chronik*, 1895, p. 43, 125, 176, 277, 313, et 1896, p. 105-108 et 162-166.

[3] Le précédent de Schleiermacher fut allégué par M. Lisco, *Akten*, p. 14.

[4] Voir *Chronik*, 1896, p. 106-107.

brutale expression du dernier, pour « n'avoir pas voulu devenir menteurs [1] ».

Ces partis pris de loyauté sont fort gênants pour les chefs de l'Eglise. Entre eux et les pasteurs rebelles, on observe d'étranges divergences dans la façon même de définir les litiges. « Nous nions tel et tel article du symbole ; faites-nous un procès pour erreur doctrinale (*Irrlehre*), » réclamaient M. Schrempf et M. Lisco [2]. A l'aide d'un tel procès, ils espéraient atteindre le fond même du débat. Le principe de l'absolue liberté d'examen permet-il cette harmonie nécessaire à la vitalité d'une Eglise ? Si chacun pense à son gré, l'Eglise peut-elle faire figure ? Primordialement, lequel de ces deux faits est le plus essentiel au protestantisme, l'existence d'une Eglise ou l'autonomie effrénée de toutes les consciences ? Prudemment, les autorités religieuses déclinèrent ces discussions : de son ndocilité, M. Schrempf voulait qu'on examinât 'esprit ; on s'en tint à la lettre ; on ergota sur les détails de procédure pieuse. A Luther révolté, 'Eglise romaine accorda, demanda même, qu'il 'expliquât sur le dogme ; avec M. Schrempf évolté, le consistoire n'osa point engager un areil colloque.

[1] Lisco, *Akten*, p. 5 : *Ich will kein unwahrhaftiger Mensch erden*. Cf. Schrempf, *Akten*, p. 42 : « Un grand nombre d'eccléastiques wurtembergeois sont contraints à une réserve mentale. » isco, *Akten*, p. 13 : « Il n'était pas possible à l'accusé de professer l'autel un fait qu'il ne croyait pas ; il était donc requis par sa nscience qu'il négligeât le symbole contenant ces mots : né de Vierge Marie ».

[2] Lisco, *Akten*, p. 43-46, expose les raisons au nom desquelles réclama vainement un procès pour *Irrlehre*.

Cependant M. Schrempf, spolié de sa paroisse et qualifié de « génie religieux » par M. le professeur Ziegler, de l'Université de Strasbourg [1], importuna l'Eglise de Wurtemberg par un opuscule passionnant, qui se ramassait en une question : « Ayant retiré, d'une façon publique, ma profession de foi de confirmation, suis-je encore membre de l'Eglise ? » La réponse me permettra, expliquait-il, de « rentrer dans un rapport naturel avec mon Eglise. Souffrir en silence qu'on m'inscrive toujours, sur les registres, comme membre d'une Eglise, et rompre, en silence, la communion qui m'unissait à elle, c'est une combinaison dont je ne veux point, bien qu'elle soit fort pratiquée. Esthétiquement, moralement, religieusement, je la trouve odieuse ; je préfère le franc conflit, et, s'il le faut, la séparation définitive [2]. » La question de M. Schrempf resta sans réponse, et pour cause [3]. En lui concédant qu'il était toujours chrétien, le consistoire eût couru le péril d'une seconde interrogation : « Pourquoi dès lors ne suis-je plus capable de servir l'Eglise ? » et, sur ce terrain-là, il n'est pas un théologien « moderne » qui n'aurait prêté renfort à M. Schrempf [4].

[1] Le mot est cité, *Chr. W.*, 1893, p. 162.

[2] Schrempf, *Eine Frage*, p. 55.

[3] Schrempf, *Eine Frage*, p. 50. « La seule chose que j'aie pu apprendre, c'est que le fonctionnaire d'Eglise, en Wurtemberg, ne peut pas *exprimer* dans l'église des opinions telles que les miennes; mais comme tel, et surtout comme membre de son église, peut-il *avoir* de pareilles opinions ? Là-dessus, dans les rescrits, je n'ai pu trouver aucune réponse. »

[4] Rade, *Der rechte evangelische Glaube*, p. 29 : « Si l'on nous dit: Oui, que vous soyez chrétiens, nous vous l'accordons: mais vous ne pouvez plus être honorablement serviteurs de votre

« S'il doit y avoir conflit, proclamait-il, je préfère qu'il soit notoire. » Les autorités de l'Eglise ont d'autres goûts ; elles aiment mieux que les conflits soient occultes, tout au moins discrets ; elles ne sévissent, même, que lorsqu'ils sont suffisamment notoires. M. de Sydow, dont nous parlions tout à l'heure, fut absous, en 1877, par le conseil suprême évangélique de Prusse, parce qu'il réservait ses opinions hétérodoxes pour des assemblées privées ; le vieil empereur Guillaume Ier s'indigna de cette tolérance ; mais inutilement[1]. M. Schwarz, pasteur badois, fit imprimer, en 1894, en une brochure de propagande, un certain nombre de propositions ; elles établissaient que « les églises conservent de vieilles erreurs et entretiennent l'hypocrisie ; que l'Evangile n'enseigne point la rédemption, mais l'évolution de l'être humain vers une grandeur divine ; que la Trinité est une doctrine néfaste ; et que l'Eglise évangélique, en maintenant des dogmes, se met au service du papisme[2] ». Le conseil supérieur de l'Eglise de Bade jugea tout procès doctrinal inutile ; il estima que le pasteur Schwarz avait « ravalé la conviction religieuse de

Eglise, nous répondons : Si nous sommes chrétiens, nous pouvons aussi servir notre Eglise, avec le témoignage de la foi que nous possédons. » — Aujourdhui, comme conférencier religieux, M. Schrempf groupe dans les salles où il parle un public attentif et dévoué.

[1] *Chronik*, 1892, p. 7.

[2] Voir la formule complète de ces thèses et de plusieurs autres dans la *D. ev. Kz.*, 1894, p. 475. Pour M. Schwarz, « Je crois à Dieu le Père » veut dire : je veux devenir un fils de Dieu ; « Je crois à Dieu le fils » veut dire : Jésus est mon idéal ; « Je crois au Saint-Esprit » veut dire : je puis acquérir l'esprit de Dieu, et c'est en lui seul que je cherche mon salut.

ses collègues, qui, eux *aussi*, ont le droit d'avoir une conviction et de la faire protéger[1] », et que la diffusion de ces thèses dans un écrit populaire, dépourvu de tout caractère scientifique, pouvait troubler les consciences : pour ces motifs, M. Schwarz, qui refusa de retirer sa brochure, fut déposé ; il expiait moins ses propositions elles-mêmes que l'indocile acharnement qu'il mettait à les répandre et la notoriété prolongée qu'il leur avait voulu garantir [2]. On ne pouvait alléguer ni l'un ni l'autre grief contre le pasteur Längin et le pasteur Wimmer qui, vers la même époque, soutinrent dans des réunions publiques des thèses également subversives ; malgré la campagne entreprise par l'orthodoxie, l'autorité badoise leur fut clémente [3]. En somme, l'incroyance paraît bien être un droit ; mais une certaine correction dans l'incroyance est un devoir ; quant à la ligne idéale

[1] Cité dans Gotthilf Treulich : *Der Zersetzungs-Prozess in der evangelischen Landeskirche des Grossherzogtums Baden*, p. 11 (Heidelberg, Winter, 1895).

[2] Treulich, *op. cit.*, p. 11-16.

[3] M. Längin, pasteur à Karlsruhe, ancien membre du synode général de Bade, nia la divinité du Christ, en novembre 1893, dans une réunion tenue à l'hôtel de ville de Karlsruhe. Il eut l'approbation publique de 99 théologiens badois. — Le pasteur Wimmer, de Weisweil, soutenait, à la réunion ecclésiastique libérale de l'Oberland, des thèses comme celles-ci : « Jésus continue de vivre parmi nous, et il est notre réconciliation avec Dieu : c'est là le fait qui a trouvé sa forme historique dans la conception (*Vorstellung*) de la résurrection corporelle de Jésus ; » — « Notre peuple chrétien, en général, n'est pas assez avancé pour pouvoir distinguer entre l'essence de notre espoir en une vie éternelle et la forme historique de cet espoir ; mais un temps viendra où il devra apprendre à saisir cette distinction » (Cité dans la *D. ev. Kz.*, 1894, p. 491). Voir, sur la conduite du conseil suprême, Treulich, *op. cit.*, p. 16-18.

qui sépare cette correction d'avec la dissimulation, jamais on n'a tenté de la définir ; et c'est tant pis pour le pasteur qui, considérant ses auditeurs laïques comme des frères en Christ [1], leur veut exprimer toute sa conscience, en y risquant son gagne-pain.

« Ou bien l'Eglise devrait expliquer sans équivoque que chez ses serviteurs, qui sont en même temps ses membres, elle présuppose une adhésion, sans conditions ni réserves, à son symbole et à son enseignement, et par là faire connaître sans équivoque aux théologiens hétérodoxes qu'ils ne conviennent point pour le service divin. Ou bien elle devrait fixer de telle sorte sa position à l'égard du symbole et réglementer de telle sorte le service divin que l'ecclésiastique, en communiquant suivant sa conscience le symbole de l'Eglise devenu un document historique, pût exprimer comme il convient sa position personnelle à l'endroit de ce symbole, et ne fût jamais obligé de laisser croire que sa foi à lui est sans réserve. Mais l'Eglise n'accepte ni l'une ni l'autre solution, ou, plus exactement, elle fait le contraire des deux [2]. » Ces fortes paroles sont de M. Schrempf : inattaquable en est la logique ; mais en imposant une orthodoxie réelle, la Réforme abdiquerait ses principes de libre examen ; en cessant d'imposer une certaine apparence d'orthodoxie, elle dissoudrait les cadres de l'Eglise ; sous peine de se démentir ou de se tuer, elle ne peut admettre l'alternative que lui définit M. Schrempf.

[1] Schrempf, *Eine Frage*, p. 45.
[2] Schrempf, *Akten*, p. 49.

IV

Peu s'en fallut, toutefois, entre 1892 et 1894, que l'Eglise de Prusse ne se laissât séduire au second terme de cette alternative, et que, par des concessions au sujet du symbole, elle ne rectifiât la conscience et la situation des pasteurs incroyants : l'épisode est d'insigne importance et mérite d'être relaté.

En 1829, avec la haute approbation de Frédéric-Guillaume III, la liturgie prussienne avait été fixée dans un rituel appelé *Agende*. En 1846, en 1879, on projeta la revision de cette liturgie et la composition d'une nouvelle « Agende » ; c'est seulement en mars 1892 qu'une commission de vingt-quatre membres, appartenant la plupart aux fractions croyantes de l'Eglise, se mit sérieusement à l'œuvre. Tout aussitôt, la question du symbole surgit. Les plus fervents d'entre les orthodoxes souhaitaient profiter de cette revision pour donner au symbole, dans la cérémonie de l'ordination, une force juridiquement obligatoire. Les « libéraux » auraient désiré l'évincer à peu près complètement de l' « Agende » tout entière, à l'exemple de Hambourg et de Gotha [1], ou lui substituer autant

[1] L'exemple de Hambourg et de Gotha est rappelé par Rade: *Der rechte evangelische Glaube*, p. 8. Voir Köhler: *Lehrbuch der deutsch-evangelischen Kirchenrechts*, p. 207-208 (Berlin, Reuther, 1895).

que possible, suivant la coutume saxonne, des chants d'Eglise; les théologiens du « juste milieu [1] », les jeunes et laborieux adeptes de la théologie « moderne » cherchaient avant tout des procédés pour que le symbole fût énoncé *in referierender Form*, c'est-à-dire à titre de document, presque à titre de récit intéressant la vieille foi chrétienne et reliant, en une communion réciproque, les chrétiens d'aujourd'hui et les chrétiens de jadis. Frédéric-Guillaume III, en publiant la précédente « Agende », avait spécifié qu'elle ne devrait point « limiter la liberté de foi et de conscience, si chèrement obtenue »: tous les théologiens étrangers à la stricte orthodoxie redoutaient que sous Guillaume II les fanatiques du dogme intégral ne prétendissent revenir sur la déclaration de Frédéric-Guillaume III.

Quelques mois durant, les polémiques furent discrètes; elles firent explosion, de toutes parts, lorsque M. Harnack, le 18 août 1892, publia dans la revue: *Die christliche Welt*, une consultation qu'il avait donnée, concernant le symbole, à ses étudiants de Berlin. De prendre ouvertement le parti de M. Schrempf, qui venait d'être révoqué, et de pétitionner contre l'usage du symbole, M. Harnack les dissuadait; mais il se hâtait d'ajouter que ce document contient plusieurs articles

[1] L'avis, très fuyant, de la *Mittelpartei* (théologie du juste milieu) a été ainsi énoncé par l'un des membres du parti, M. Haupt, à l'*Evangelische Vereinigung* de Halle, en 1893: « L'obligation à l'endroit du symbole est nécessaire; mais cela ne veut pas dire: à la lettre du symbole, mais: au contenu religieux du symbole. Quant à la lettre du symbole, la conscience a son droit » (*Deutsche evangelische Kirchenzeitung*, 1894, p. 82-84).

susceptibles de choquer un esprit mûr, un chrétien savant en histoire, et que le verset : « né de la Vierge Marie » ne comportait, même, aucune interprétation satisfaisante. Tout en rendant hommage à M. Schrempf, il admettait qu'on pouvait, en toute sécurité de conscience, entrer dans le ministère pastoral sans chercher un accommodement avec ce terrible verset. Un jour viendrait où le vieux symbole pourrait être remplacé par un autre, et provisoirement il fallait patienter.

Par une très courte déclaration, datée du 20 septembre, le luthéranisme orthodoxe répondit à M. Harnack ; elle se résumait en trois points :

« 1° Toute tentative d'écarter le symbole de l'usage ecclésiastique est un soufflet à l'Eglise du Christ ;

« 2° Il est temps, et grand temps, que nos étudiants en théologie soient efficacement protégés contre le trouble où des professeurs de théologie, par un enseignement subversif, jettent leurs consciences ;

« 3° Que le Fils de Dieu est conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge Marie, c'est le fondement du christianisme, c'en est la pierre angulaire, contre laquelle se brisera toute sagesse de ce monde [1]. »

Les signataires de ces trois articles étaient beaucoup plus réputés dans les sphères d'Eglise que dans les cercles savants. Point par point, quinze jours après, on eut la riposte universitaire; datée d'Eisenach, une ville sainte de la Réforme, elle était ainsi conçue :

[1] *Chronik*, 1892, p. 361.

« Les nombreuses protestations ecclésiastiques, auxquelles ont donné lieu les propositions récemment émises par le professeur Harnack au sujet du symbole apostolique, contraignent les soussignés, amis et collaborateurs de la *Christliche Welt*, réunis à Eisenach, à l'explication suivante :

« 1° Nous ne pensons point enlever à l'Eglise évangélique le symbole dit apostolique ; mais nous contestons que l'autorité de ce symbole dans l'Eglise et l'usage qui en est fait contraigne juridiquement ecclésiastiques ou laïques à en accepter en détail toutes les phrases. Est chrétien évangélique quiconque, en vivant et en mourant, met sa confiance exclusive en Jésus son Seigneur ; nous désirons que cet indubitable principe du christianisme évangélique soit publiquement reconnu comme tel et qu'on cesse de se targuer, contrairement au sain esprit évangélique, de quelques opinions dogmatiques de détail.

« 2° Cette vraie foi évangélique elle-même implique le droit et le devoir de mettre en crédit, même dans l'Eglise et vis-à-vis des traditions du passé de l'Eglise, le travail scientifique, consciencieux et loyal.

« 3° Nous devons donc dénoncer un bouleversement perturbateur des consciences, lorsque, par exemple, dans l'une des protestations publiques on a soutenu que cet article : « conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie » est le *fondement* du christianisme, qu'il en est la *pierre angulaire*, où se brisera toute la sagesse de ce monde. Ni l'Ecriture, ni les symboles évangéliques n'ont attribué au récit contenu dans les premiers chapitres du premier et du troisième évangile une importance si décisive pour la foi. Dans la prédication de Jésus et de ses apôtres concernant le salut, il n'y a aucune allusion à ce récit. On commet donc une déviation de la foi et une perturbation des consciences quand, au nom de l'Ecriture et du sym-

bole, on énonce une affirmation qui ferait croire le contraire [1]. »

C'est sur les bases mêmes du christianisme qu'on discutait et qu'on disputait; ce qui, pour les uns, était une pierre fondamentale de l'édifice, n'apparaissait aux autres que comme une partie postiche. Guillaume II sentit le péril; pape en ses terres, comme tout bon monarque évangélique, et croyant entendre, peut-être, un appel posthume de Luther, qui si souvent recourut aux souverains de son temps, il trouva façon d'intervenir. Inaugurant à Wittenberg, le 31 octobre 1892, en présence d'un certain nombre de princes allemands, cette église du château (*Schlosskirche*), qu'ont restaurée les Hohenzollern et sur les portes de laquelle Luther avait affiché ses thèses, l'empereur déclara : « Nous professons de cœur la foi en Jésus-Christ, *fils de Dieu devenu homme*, crucifié et ressuscité, foi qui est un lien pour la chrétienté tout entière, et c'est par *cette* foi que nous espérons obtenir le salut, et par elle seule. Aussi nous attendons de tous les serviteurs de l'Eglise évangélique qu'en tout temps ils s'appliquent à gérer leur charge en prenant pour règle la parole de Dieu, dans le sens et dans l'esprit de la pure foi chrétienne, reconquise par la Réforme[2]. »

Guillaume II s'était prononcé; le conseil suprême de l'Eglise prussienne ne craignit plus d'émettre

[1] *Chronik*, 1892, p. 389.
[2] *Chronik*, 1892, p. 424.

un avis[1], par une circulaire datée du 25 novembre 1892 :

« Nous déplorons, expliquait la circulaire, que les explications du professeur Harnack, dans sa réponse aux étudiants en théologie concernant la valeur et l'usage ecclésiastique du symbole apostolique, aient soulevé un profond émoi chez beaucoup de pasteurs évangéliques, et même en beaucoup de sphères du peuple évangélique. A cet émoi, une raison profonde existe : on s'imagine que ces consultations sur le symbole mettent en péril l'intégrité de la foi chrétienne, spécialement la doctrine fondamentale de l'Incarnation du Fils de Dieu. En présence de ces craintes, nous rendons hommage à une insigne coïncidence concertée par la grâce divine ; elle a permis que, dans les plus profondes couches du peuple évangélique, un bruyant écho répercutât la manifestation faite à Wittenberg, le 31 octobre, par S. M. l'Empereur et Roi et les princes évangéliques d'Allemagne ; or, dans cette manifestation, l'attachement à la croyance au Fils de Dieu fait homme, comme au lien commun qui cimente la chrétienté, était exprimé d'une façon simple, mais formelle.

« Que l'avis de M. Harnack sur les phrases : conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie, fût exposé comme une opinion doctrinale, unanimement admise par la recherche théologique : voilà surtout, au dire des surintendants généraux, ce qui a provoqué l'émoi, la communauté voyant dans ces phrases un sanctuaire de sa foi, chéri et inviolé. S'il en est ainsi, il suffira de rappeler

[1] Sur la corrélation entre le discours impérial et l'avis du conseil suprême, le pasteur Schall : *Der Fall von Wächter*, p. 13 (Œbisfelde, Radwitz, 1893), écrit : « Qui peut se défendre de cette pensée que l'avis du conseil suprême prussien aurait eu une autre teneur, si peu auparavant S. M. l'empereur Guillaume, à Wittenberg, n'avait parlé comme il a parlé ? »

qu'au jugement de beaucoup de représentants éminents de la science théologique, et spécialement, même, de membres distingués de la Faculté de Théologie de Berlin, le fait affirmé dans ces phrases soutient encore, devant une recherche scientifique impartiale, l'épreuve de la vérité. Avec les surintendants généraux, nous croyons que l'auguste symbole apostolique, remontant en son fond jusqu'aux temps les plus anciens de l'Eglise, et jusqu'aux environs du temps même des apôtres ; témoignant éloquemment, en sa brièveté, des grandes œuvres de Dieu ; offrant à l'instruction catéchétique, par ses divisions, un important modèle, ménageant à tous dans la communauté, jeunes et vieux, une inépuisable source d'édification, est d'autant plus indispensable à l'Eglise que, par son contenu, il établit un lien d'unité entre toute la chrétienté terrestre. L'éloigner du service divin, ou même seulement en sacrifier l'usage au caprice de chaque communauté, ce serait diminuer la conscience juridique de la communauté de l'Eglise prussienne, enlever au culte un précieux bijou, à la communauté un moyen suprême de recueillement et de prière.

« Il sera de notre office, dans l'Eglise évangélique de notre ressort, de veiller à ce qu'on demeure attaché, d'une intime fidélité, à la profession de foi de notre Eglise, qui contient, à côté des autres vérités fondamentales de la foi chrétienne, traduites dans le symbole apostolique, une profession de foi à l'incarnation de Dieu en Christ ; et pareillement, le devoir de notre charge et de notre conscience requiert qu'à l'égard de l'usage liturgique du symbole nous maintenions, comme nous l'avons fait jusqu'ici, et même plus strictement, les règlements ecclésiastiques en vigueur. C'est avec une largeur de cœur tout évangélique et sans vouloir faire du symbole ou d'un détail de ce symbole une rigoureuse loi d'enseignement (*ein starres Lehrgesetz*)

que nous refusons de tolérer, chez nos ecclésiastiques, toute agitation qui tendrait à bannir le symbole de la place qui lui revient... Nous nous consolons par cette espérance que vous réussirez à évincer cette idée, que celui-là même qui a une croyance opposée aux vérités fondamentales de la commune foi chrétienne peut être, dans l'Eglise évangélique, un serviteur au cœur droit. Puisqu'un malentendu a pu s'élever à ce sujet, les surintendants doivent, plus que jamais, ériger en devoir de conscience, pour ceux qui aspirent aux fonctions ecclésiastiques, un sérieux examen personnel, fait avec loyauté, avec souci des âmes, concernant leur situation à l'endroit des croyances de l'Eglise évangélique, et leur représenter toute l'importance des obligations qu'ils assument au moment des promesses de l'ordination [1]. »

Ce document fut très commenté. L'orthodoxie, assez satisfaite, en conclut qu'au jugement du conseil suprême la naissance miraculeuse de Jésus était une « vérité fondamentale » ; et les écoles incroyantes firent observer que le conseil suprême ne considérait point le symbole comme une rigoureuse « loi d'enseignement ». Sous un certain vernis de netteté, une équivoque subsistait. « La faute en est à l'Eglise même de Prusse, déclara M. Herrmann : ses membres étant en désaccord sur la foi elle-même, le conseil suprême ne peut rien faire autre chose que de publier des édits qui manquent d'une véritable unité. Car s'il voulait trancher le conflit, ou se déclarer pour un groupe et opprimer l'autre groupe, il s'arrogerait une puissance papale [2]. »

[1] *Chronik*, 1892, p. 465-466.
[2] Voir *Chronik*, 1892, p. 473-476 et 481-485.

Ainsi le conseil suprême laissait les esprits en suspens, et sa circulaire, tout compte fait, atténuait l'effet de la harangue impériale plutôt qu'elle ne le précisait. Et, sur la question du symbole, les brochures, les articles de journaux et de revues, les protestations des dévots, les contre-protestations des incroyants, continuèrent de s'empiler : on formerait une bibliothèque considérable avec toute la « littérature » à laquelle donna lieu cet épisode. « Si le symbole possède une force obligatoire, s'il est un lien pour la conscience, et dans quelle mesure, » c'est ainsi que beaucoup de théologiens, orthodoxes exigeants ou libéraux alarmés, posaient la question. Le professeur Cremer, de Greifswald, la définissait d'une tout autre façon : « Il s'agit de savoir, expliquait-il, s'il appartient à la recherche historique de prononcer le mot décisif sur le Christ, et si, du symbole, il faut effacer les articles qui ne sont point le résultat de la recherche historique ; » croyant fervent, il répondait négativement[1]. Mais M. Harnack objectait que, de la critique historique, tous les faits évangéliques relèvent, même le « miracle physiologique » de la naissance surnaturelle de Jésus[2]. Et le public s'apercevait sans peine qu'aux yeux de M. Cremer Jésus était un Dieu devenu homme ; qu'aux yeux de M. Harnack,

[1] Cremer, *Zum Kampf um das Apostolikum*, p. 37 (Berlin, Wiegandt, 1893) : « Vouloir saisir Jésus par cette méthode historique, dit-il, c'est *a priori* nier sa divinité. Ce qu'il est en essence, ce que ses apôtres ne surent qu'après sa résurrection, ce n'est pas la méthode historique qui peut le déterminer. »

[2] Harnack, *Antwort auf die Streitschrift D. Cremers*, p. 18 et 21 (Leipzig, Grunow, 1892) : « Il s'agit là de questions historiques qui ne peuvent être résolues que d'une façon historique. »

Jésus n'était qu'un homme, élevé par son baptême, à l'âge de 30 ans, jusqu'à la dignité divine[1]; et qu'il faudrait quasiment un tour de force pour réconcilier en un symbole commun ces deux professeurs, qui formaient des pasteurs pour la même Eglise. Entre les diverses tendances, la chaleur menaçante des polémiques élargissait le fossé : de part et d'autre, on annonçait que l'Eglise ne survivrait point à la victoire de l'école adverse. « Les pères de notre Eglise, disait l'organe du pasteur Stöcker, avaient la conviction que leurs professions de foi étaient conformes à la Bible, c'est-à-dire à la parole révélée de Dieu. Nous sommes absolument du même avis. Sans cette conviction, l'Eglise évangélique se disloque; elle devient une sorte de casino, avec cette différence qu'un casino a des règlements, et que l'Eglise n'en a point[2]. » — « Il n'est pas besoin du don de prophétie, ripostait en ses pétitions la libérale « Association protestante », pour prévoir que, si l'œuvre de la réforme de l' « Agende » se terminait au gré des orthodoxes intransigeants, l'Eglise en serait ébranlée dans ses fondements[3]. »

Parmi ces sonneries de glas et ces disputes,

[1] Cremer, *Zum Kampf um das Apostolikum*, p. 48 : « Le symbole traite de celui qui était et est Dieu et est devenu homme, de celui qui, bien qu'il fût une personne divine, s'est abaissé et a accepté l'esclavage. D'après M. Harnack, il doit traiter de celui qui était et est homme et qui est devenu Dieu. » La divergence des deux conceptions est également mise en relief dans un écrit de M. de Massow : *Die Gottheit Christi, Erwiderung eines Laien* (Gütersloh, Bertelsmann, 1893).

[2] *D. ev. Kz.*, 1894, p. 74.

[3] Cité dans la *D. ev. Kz.*, 1894, p. 118-119.

la commission de l' « Agende » travaillait ; elle soumit aux synodes provinciaux, en juillet 1893, un premier projet[1], qui fut vivement discuté[2]. Avec une joie mal dissimulée, les écoles « incroyantes » saluèrent l'absence du symbole dans le nouveau rituel de l'ordination ; l'orthodoxie inquiète en fit réclamer le rétablissement par la majorité des synodes provinciaux, où elle est encore maîtresse : à cette objection, que le symbole, avant 1829, n'avait aucune place dans la cérémonie de l'ordination, elle riposta qu'avant cette date on s'enquérait, par un sérieux examen, de la correction doctrinale des futurs pasteurs[3]. Il y avait je ne sais quoi d'insolent dans la vigilance des orthodoxes ; ils épiaient, avec une provocante âpreté, tous les détails derrière lesquels se pouvait retrancher l'incrédulité ; ils épluchaient les « formulaires parallèles », c'est-à-dire les diverses séries de variantes entre lesquelles, pour les cérémonies, le pasteur demeurait libre d'opter[4] ; ils

[1] *Chronik*, 1893, p. 289 et 401-406.

[2] *Chronik*, 1893, p. 408.

[3] *D. ev. Kz.*, 1894, p. 365-367.

[4] Par exemple, le synode évangélique du Wurtemberg, en novembre 1894, ayant admis qu'après la récitation du symbole le pasteur pouvait à son gré employer les formules : « baptiser en cette foi » (*auf diesen Glauben*), ou « baptiser en notre foi chrétienne » (*auf unsern christlichen Glauben*), la *D. ev. Kz.*, 1894, p. 474, regrette l'introduction de cette seconde formule ; elle y voit une brèche par où l'équivoque des incroyants pourra s'insinuer. « *Notre* foi » peut, à l'aide d'une restriction mentale, désigner une foi différente de la foi dont nous venons de lire ou d'entendre le symbole : « *cette* foi » était un terme plus net. Mais en revanche, en Prusse, la *Nationalzeitung* demande qu'à la formule d'introduction du symbole : « Confessons *notre* foi chrétienne, » on substitue une phrase indiquant que les

pourchassaient telle formule d'introduction au symbole, par laquelle le pasteur semblait plutôt annoncer la lecture d'un document, la récitation d'un témoignage historique, qu'exprimer sa propre conviction [1] ; ils en venaient à s'alarmer, même, de cette formule d'engagement : « Oui, avec l'aide de Dieu, » préférant « un *Ia* net, clair et joyeux », comme si l'expérience leur eût fait craindre qu'un appel au secours divin n'annulât le *Ia* et n'abritât l'hypocrisie [2].

Derechef, la commission se réunit ; elle remania son travail avec d'étranges oscillations. Le bruit courut, en mai 1894, qu'elle continuait d'exclure le symbole des cérémonies de l'ordination [3]. Lorsque fut mis au jour le projet définitif [4], le symbole y resplendissait, à une autre place, d'ailleurs, — et, paraît-il, moins choquante pour les incroyants, — que dans l' « Agende » de 1829. Présenté et signé par Guillaume II, roi de Prusse, ce texte fut soumis, en novembre, au synode

premiers chrétiens ont professé le symbole dont lecture va être donnée. Il y a émulation pour trouver des biais de moins en moins compromettants, et l'orthodoxie s'en indigne (*D. ev. Kz.*, 1893, p. 317).

[1] Lisco, *Akten*, p. 2, dit que, depuis vingt ans, « un certain nombre d'ecclésiastiques libéraux commencèrent progressivement à marquer la divergence entre leur croyance et la lettre du symbole, en faisant précéder le Symbole d'une formule d'introduction, comme : « Écoutez le symbole apostolique » (*Vernehmet das apostolische Glaubensbekenntnis*), ou : « Le symbole apostolique est ainsi conçu » (*Das apostolische Glaubensbekenntnis lautet*).

[2] *D. ev. Kz.*, 1893, p. 424 : « *einen glatten, klaren und freudigen Ja.* »

[3] *Chronik*, 1894, p. 161.

[4] Voir *Chronik*, 1894, p. 291, 297, 313 et 321, la comparaison entre les deux projets d'*Agende* de 1893 et de 1894.

général extraordinairement convoqué. Dans ce synode, auguste parade d'union, les plus croyants comme MM. Holtzheuer et Zorn, se félicitèrent de l'obligation qui continuait de peser sur le pasteur : « Est-elle d'un caractère juridique ? demandait M. Zorn : c'est là une question que nous tenons pour superflue ; » mais comme à certaines heures on ne l'avait point tenue pour telle, M. Köstlin, parlant au nom d'un groupe moins strictement confessionnel, put constater avec affectation que l'importance du symbole n'avait point été augmentée. Malgré ces restes d'escarmouches, il y eut au synode une quasi-unanimité officielle[1] ; la presse, naturellement, fut moins unanime en ses commentaires. On salua l' « Agende », dans certains journaux très orthodoxes, comme une barrière contre le libéralisme ; de cette barrière, la presse adverse parut médiocrement inquiète. M. le pasteur Rade, l'un des maîtres du chœur de la théologie « moderne », observa, dans la *Chronik der christlichen Welt*, que sur la valeur objective du symbole et sur le degré de perfection avec lequel il traduisait les vérités religieuses, l' « Agende » laissait les opinions libres[2] ; et les jeunes écoles, à l'abri de cette remarque, maintenaient leur liberté d'opinions.

Deux années de discussions avaient ébranlé le crédit du symbole auprès d'une partie de l'Eglise protestante ; avec la liturgie nouvelle, non moins qu'avec l'ancienne, les accomodements demeuraient

[1] *Chronik*, 1894, p. 417-423.

Chronik, 1895, p. 25-26. M. Paul Rade, né en 1857, est pasteur à Francfort-sur-le-Mein.

possibles ; sur la portée juridique des professions de foi imposées aux pasteurs, on n'avait point osé se prononcer ; et la théologie moderne gardait tous les bénéfices du mouvement d'opinion qu'elle avait créé, sans être réellement atteinte par le mouvement de recul auquel les autorités religieuses, en réintégrant le symbole, avaient finalement cédé. Sous le titre : *Science théologique et ministère pastoral*, M. le professeur Gottschick, du fond du Wurtemberg, destina bientôt à ses amis incroyants un curieux opuscule, dans lequel il expliquait que la liturgie, avec son caractère mécanique, impersonnel, est un assez insignifiant office du ministère pastoral, et que la prédication, c'est-à-dire une fonction sur laquelle l' « Agende » n'avait aucune prise, demeure l'essentiel[1]. Il importait peu, dès lors, que le symbole subsistât dans l' « Agende » prussienne ; et, grâce à l'effervescence scientifique qu'avaient provoquée ces longs débats, dans le monde des étudiants, des candidats en théologie, des jeunes pasteurs, les nouveautés dogmatiques — ou plutôt antidogmatiques — avaient affermi leur règne. Si pour quelque temps encore, en matière de liturgie, les orthodoxes demeuraient les arbitres d'une littéralité réputée d'ailleurs insignifiante, c'est au camp de leurs adversaires que soufflait l'esprit. Et les orthodoxes, enfin, avaient bien pu main-

[1] Gottschick, *Theologische Wissenschaft und Pfarramt*. (Ludwigsburg, Greiner, 1895). — M. Jean Gottschick, né en 1847, est professeur à Tubingue. — L'organe de M. Stöcker critiqua vivement cet ouvrage et la tactique nouvelle dont il semblait l'indice (*D. ev. Kz.*, 14 septembre 1895).

tenir, pour les jeunes pasteurs, l'obligation, souvent douloureuse, de certaines feintes liturgiques; mais une très fine observation de M. le pasteur Rade leur aurait pu révéler la médiocre portée de leur victoire: « Nous avons dû sacrifier quelques positions au synode général, écrivait-il le 29 novembre 1894. Il fallait éviter que les orthodoxes, dont le courage grandissait, n'accrussent leurs ambitions. Il y avait encore, à l'ordre du jour du synode, quelques points critiques : la question des professeurs, par exemple. On a fait un sacrifice, d'un côté, pour n'être point tracassé d'un autre. Ces questions critiques n'ont point été abordées[1]. »

V

En deux mots, la « question des professeurs », qui seule vraiment est vitale, peut être ainsi définie : avant d'être l'esclave d'une liturgie et le subordonné d'un consistoire, le pasteur allemand est l'élève d'une université : c'est à des professeurs d'université qu'il apporte les primeurs de son intelligence, et c'est en eux qu'il se confie pour l'élaboration de sa foi. Sa conscience est en général moins personnelle, moins originale, moins autodidacte, que ne permettraient de l'espérer les principes de la Réforme ; elle est livrée, suivant la piquante expression de M. le pasteur Glage, à des

[1] *Chronik*, 1894, p. 426.

« papes d'université[1] » ; c'est, si l'on ose dire, une conscience disciple, fascinée, façonnée par quelques maîtres de théologie, d'exégèse et d'histoire ecclésiastique. Or on a bientôt compté les facultés de théologie où ces maîtres sont unanimement croyants : Rostock[2], Greifswald, Erlangen[3], en ajoutant peut-être Leipzig, épuisent la liste. Partout ailleurs, c'est-à-dire dans treize autres universités, les écoles dites incroyantes sont maîtresses ou en passe de le devenir[4]. L'école de Ritschl, surtout,

[1] Max Glage, *Notschrei an die Christen auf und unter den Kanzeln Hamburgs*, p. 7, (Hambourg, Herold, 1894).

[2] Lorsque la conférence d'Eisenach, en 1861, consulta les diverses facultés de théologie sur l'opportunité d'une revision de la Bible traduite par Luther, la faculté de Rostock s'alarma et donna, par scrupule d'orthodoxie, un avis contraire (Kühn, *Die Revision der lutherischen Bibelübersetzung*, p. 19. Halle, imprim. du *Waisenhaus*, 1883).

[3] Dans les universités de Greifswald et d'Erlangen, le nombre des étudiants en théologie, entre 1890 et 1896, a augmenté de 16,8 % et 7, 7 % ; dans toutes les autres, il a diminué (*Chronik*, 1897, p. 4). Les « positifs » voient avec plaisir le progrès numérique de ces deux facultés où règne la théologie « positive », et volontiers ils en concluraient que certains étudiants y sont poussés par la sécurité qu'ils y trouvent.

[4] M. Meinhold, professeur à Bonn, attaqué pour les audaces de son enseignement, croit pouvoir écrire : « A d'autres facultés que celle de Bonn, les étudiants, en fin de compte, n'entendent rien d'autre » (*Wider den Kleinglauben*, p. 82. Fribourg, Mohr, 1895). — Cf. Lisco, *Akten*, p. 1 : « Petit est le nombre des professeurs qui considèrent la filiation divine du Christ comme autre chose qu'une parabole, propre à nous rendre visible l'insigne élévation d'esprit de Jésus-Christ. » — En revanche, certaines statistiques données par la *Chronik*, 1897, p. 11-12, ont pour but de prouver, contre les « positifs », que leurs tendances ne sont pas aussi faiblement représentées qu'ils le soutiennent dans les universités allemandes. Elles ont été commentées par M. Förster dans un article de la *Chr. W.*, 1897, p. 39-42, contestée par la *Kreuzzeitung* du 28 janvier, et défendues par M. Förster dans la *Chr. W.*, 1897, p. 116.

fait de constants progrès ; au dire du journal de M. Stöcker, elle exercerait une sorte de terrorisme ; elle a conquis Giessen, grâce à l'habileté zélée du professeur Stade[1] ; elle entreprit, dès la mort du théologien Lipsius, libéral de vieil aloi, la conquête de Iéna[2] ; ailleurs, ce sont les orthodoxes qu'elle détrône, toute prête à continuer cette série d'étapes que M. le professeur Nippold, un de ses féroces ennemis, dénonçait naguère en un livre amusant et bizarre, — trois cents pages de cancans [3]. La revue *Die christliche Welt*, dirigée par M. le pasteur Rade, de Francfort-sur-le-Mein, signalée comme très dangereuse par les orthodoxes, à la conférence d'août de l'année 1893[4], et comptant d'ailleurs beaucoup plus d'abonnés que tout autre périodique théologique, propage, avec une discrète activité et une dextérité souveraine, dans les sphères universitaires, tous les principes, tous les arguments, toutes les tendances de la théologie « moderne[5] ». Aussi, en face des autorités

[1] M. Stade, né en 1848, a conquis une très grande influence sur le gouvernement hessois et l'a mise au service de la théologie moderne.

[2] Sur la conquête de Iéna, marquée par la nomination de M. Wendt, ritschlien, à la chaire de Lipsius, voir la *Chr. W.*, 1893, p. 271-272,

[3] Nippold, *Die theologische Einzelschule in Verhältniss zur evangelischen Kirche*, II, p. 82-135 (Brunswick, Schwetschke, 1893). Les événements universitaires de Giessen et d'Iéna y sont longuement racontés

[4] *Chronik*, 1893, p. 352.

[5] La *Christliche Welt* a un tirage de 5.000 exemplaires. Sur cette diffusion comparée à celle des autres périodiques protestants, voir *Chronik*, 1896, p. 48. — M. Rade proteste, néanmoins, que la *Christliche Welt* n'est pas, à proprement parler, un organe de l'école de Ritschl (*Chr. W.*, 1893, p. 16-20) ; et il se félicite volontiers de bannir de son vocabulaire, autant que

administratives, qui, par déférence envers les croyants, maintiennent les dehors de l'orthodoxie, se multiplient et s'enhardissent les autorités enseignantes qui en affichent et en justifient le dédain[1]

Les premières prétendent aviser aux intérêts de l'Eglise, les secondes se réclament de la science.

possible, des termes abrupts comme « libéral », « positif », des *Schlagwörter*, comme il dit (*Chr. W.*, 1896, p. 622.) Les « amis de la *Christliche Welt*, le 5 et 6 octobre 1896, ont tenu à Eisenach une réunion théologique, dans laquelle ont été discutées deux rapports de M. Kaftan sur la théorie du Verbe et de M. Harnack sur l'état du protestantisme (*Chronik*, 1896, p. 402 et suiv.).

[1] M. Paulsen, professeur de philosophie à l'université de Berlin, écrit dans la publication de M. Lexis, *Die deutschen Universitäten*, I, p. 49 et 77-78 (Berlin, Asher, 1892), que les dénonciations des Eglises contre les théologiens universitaires ne doivent point être écoutées : « La théologie protestante ne peut prospérer que si elle est en rapports très étroits avec la libre philosophie et la libre science ; sa force repose entièrement sur la force personnelle et vivante de ceux qui la représentent... Entre le symbole de l'Eglise et l'enseignement des facultés, il n'y a qu'un rapport possible, c'est un libre accord, nullement une subordination absolue. » — Cf. les lignes suivantes de M. Haupt, professeur à la faculté de théologie de Halle (*Die deutschen Universitäten*, I, p. 172) :

« Depuis Schleiermacher, on reconnaît en général que la théologie est au service de l'Eglise et que les facultés de théologie lui doivent fournir des serviteurs bien préparés aux fonctions ecclésiastiques. Il en résulte que, dans quelques facultés, les professeurs ou même les *Promovenden* sont astreints, dans une mesure plus ou moins large, à la croyance de l'Eglise évangélique. Mais cette obligation ne doit limiter en aucune façon la liberté de la recherche scientifique, qui doit être maintenue comme un trait ineffaçable. Il faut plutôt admettre, préalablement, que la recherche absolument libre de la vérité, même si elle traverse un certain nombre d'erreurs, doit, en définitive, servir la vérité, et que la foi chrétienne évangélique, par la libre recherche, ne fera qu'apparaître plus explicite et plus solide, et même, — allons plus loin, — que la jeunesse étudiante, dans ce combat qu'on ne lui doit point épargner, ne subit point de dommages pour sa foi, mais qu'au contraire elle peut atteindre à une conviction d'autant plus indépendante. »

Or, à la science enseignante, l'Allemagne religieuse est si bien accoutumée à reconnaître tous les droits que les professeurs de religion des gymnases, dans le grand-duché de Bade, approuvent publiquement les négations les plus téméraires[1] et que M. Schrempf, gêné dans le ministère liturgique par le sentiment de son incroyance, souhaitait être chargé d'un cours d'instruction religieuse [2]. Pour mettre un surintendant à l'angoisse, il suffit de le cerner entre deux questions, dont l'une l'invite à sévir contre les audaces universitaires, et dont l'autre le lui défend. « Pourquoi tracassez-vous certains pasteurs incroyants, si vous tolérez les incartades des professeurs incroyants? lui demande-t-on d'abord. Vous respectez les pères et vous opprimez les fils; vous épargnez les grands et vous maltraitez les petits [3] ». Si le surintendant, comme il advient

[1] *Chronik*, 1892, p. 442-443.
[2] Schrempf, *Akten*, p. V.
[3] Schrempf, *Akten*, p. 16, explique que, puisqu'on tolère un enseignement libéral à Tubingue, on doit tolérer les pasteurs libéraux. Lisco, *Akten*, p. 13 : « Si les autorités permettent, dans la situation de la théologie, d'enseigner que Jésus était le fils de Joseph, les autorités ne peuvent pas exiger de l'accusé la récitation d'un symbole, dont elles permettent aux ecclésiastiques d'abandonner en des points importants le contenu doctrinal. » — Au pôle inverse, Stöcker, *D. ev. Kz*, 1893, p. 162 : « Il est contraire au bon sens de donner à la jeunesse théologique des maîtres dont la position à l'égard du symbole rend ensuite cette jeunesse impropre aux fonctions ecclésiastiques. » — Enfin, ce qui est plus curieux encore, le consistoire suprême du Wurtemberg, répondant à M. Schrempf, le 27 octobre 1891, fait l'aveu suivant : « Le consistoire se rend compte de la grande difficulté que doit vaincre un théologien de notre époque pour acquérir une conviction religieuse scientifiquement soutenable et répondant en même temps aux exigences pratiques du service divin » (Schrempf, *Akten*, p. 31).

en général, a l'âme bien placée, son équité naturelle s'éveille ; il projette des sévérités. Mais une autre question suspend son bras et, en un bégaiement, fait expirer ses anathèmes : « De quel droit enchaîneriez-vous la conscience et les recherches des professeurs incroyants ? Thomas était un docteur, moi aussi je suis un docteur, disait ce Jean Wessel en qui Luther saluait un précurseur ; comme Luther et comme ce précurseur, les professeurs incroyants sont aussi des docteurs. » Toute riposte est impossible ; et voilà pourquoi perpétuellement la « question des professeurs » sera soulevée, et perpétuellement ajournée. Entre les consistoires et les universités, le conflit est toujours latent, le plus souvent inavoué.

Brusquement, en 1893, il éclata en Hesse-Cassel : dans une pastorale, que déjà nous avons citée plus haut, les surintendants généraux de cette province dénoncèrent deux brochures de MM. Achelis et Herrmann[1] et l'influence de ces professeurs sur les étudiants de Marbourg. « Nous voulons espérer, disaient-ils, que par une étude approfondie de la Sainte Ecriture et par leurs expériences dans leurs fonctions sacrées, les jeunes ecclésiastiques seront ramenés à la foi de l'Eglise, s'ils cherchent la vérité avec une sainte gravité et en s'aidant de la prière. Mais l'indulgence a ses limites dans le devoir que nous avons, vis-à-vis des communautés

[1] Hermann, *Warum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum* ? — Achelis, *Zur Symbolfrage*. M. Guillaume Herrmann, né en 1846, et M. Achelis, né en 1838, sont les deux plus insignes représentants de la théologie moderne à l'université de Marbourg.

à nous confiées, de ne les point livrer, sans défense, à l'erreur et au trouble[1] ». En termes assez formels, les jeunes candidats étaient menacés d'éviction, s'ils ne répudiaient certaines négations universitaires. Mais le professeur Beyschlag, de Halle, champion de la libre science théologique, flétrit ce « bloc erratique ultrámontain[2] » ; et les surintendants intimidés avouèrent leur surprise du bruit qu'avait fait leur pastorale[3] : ce qui n'était peut-être qu'une façon séante de s'excuser. On savait, d'ailleurs, que la consultation de M. Harnack sur le symbole, réfutée par Guillaume II lui-même à Wittenberg, n'avait attiré à son auteur aucun désagrément administratif ; et, dans certaine brochure inspirée par l'illustre professeur, on expliquait, bientôt après, que les professeurs de théologie révoqués passeraient dans la faculté de philosophie, et que rien n'empêcherait les futurs pasteurs de s'empresser à leurs leçons[4]. L'avis était clair ; et parmi ces savants universitaires, aucun n'eut à subir une retraite qui n'aurait été qu'un déménagement.

Donnant à la faculté de Bonn, en octobre 1894, des cours de vacances sur l'histoire d'Israël et le sacrement de l'Eucharistie, les professeurs Mein-

[1] *Chronik*, 1893, p. 149-151. — Il est intéressant de remarquer que, pour s'opposer à toute prolongation des études dans les facultés de théologie, un certain nombre d'orthodoxes objectent qu'il ne faut pas que les jeunes pasteurs soient trop longtemps exposés à une méthode critique exclusive (*einseitig*) (Voir la *Chronik* du 25 mars 1897).

[2] *Chronik*, 1893, p. 289.

[3] *Chronik*, 1893, p. 321.

[4] *Das Bekenntnis zum geschichtlichen Christentum*, p. 37 (Berlin, Walther, 1895).

hold et Grafe développèrent, devant une centaine de pasteurs rhénans et westphaliens, des conclusions que l'orthodoxie la plus tolérante jugea monstrueuses [1]. Dénoncés par un journal d'Essen [2], ils reçurent de la *Gazette de la Croix* une mercuriale en trois points : « Pour qui travaillent de tels professeurs ? demanda ce journal. Ce n'est point pour l'Eglise évangélique qu'ils doivent servir ; c'est pour les ennemis de l'Eglise. Notre empereur nous a conviés au combat contre la révolution, pour la religion, l'ordre et la morale. Et ces professeurs détruisent la religion, fondement de toute morale et de tout ordre. Ils sont les avant-coureurs scientifiques du socialisme... Professeurs de théologie, ils devraient former des serviteurs de l'Eglise. Or ils annoncent aux jeunes théologiens que toutes les vérités auxquelles ceux-ci prêtent

[1] M. Joseph Meinhold, né en 1861, est le fils d'un théologien « positif » qui eut jadis quelque réputation. M. Edouard Grafe est né en 1855. — Les enseignements suspects de M. Meinhold sont résumés et défendus dans son livre : *Wider den Kleinglauben* (Fribourg, Mohr, 1895) ; ceux de M. Grafe dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1895, p. 136-137 (Fribourg, Mohr). La thèse de M. Grafe est que Jésus n'a jamais voulu créer un rite eucharistique, que les cérémonies eucharistiques de l'époque primitive n'étaient rien de plus que la reproduction du banquet d'adieux de Jésus, et que le verset de saint Luc : « Faites ceci en mémoire de moi, » fut interpolé d'après la première épître aux Corinthiens.

[2] M. Meinhold a réimprimé cette dénonciation au début de son livre : *Wider den Kleinglauben*. Sur l'émoi causé dans certaines sphères du protestantisme rhénan par l'incident Meinhold-Grafe, voir le compte rendu de la séance tenue, le 24 octobre 1894, par l'Union rhénane et westphalienne des Amis du Symbole (*Kirchliches Monatsblatt für die evangelischen Gemeiden Rheinlands und Westfalens*, décembre 1894. Duisburg) ; et la *D. ev. Kz.*, 1895 p. 424-426.

serment à leur entrée en charge sont renversées et contredites par la science... Contre la tyrannie des professeurs libéraux, contre la contrainte qu'ils exercent au nom d'une prétendue science, la communauté évangélique doit protester. Elle ne peut pas se laisser ravir par les professeurs incroyants son bien le plus précieux, la parole de Dieu[1]. » Et la *Gazette* concluait en invitant le ministre à rappeler à leurs devoirs MM. Meinhold et Grafe.

Ils ripostèrent, applaudis par leurs élèves, que les fanatiques de l'orthodoxie travaillaient au profit de Rome, que la liberté de la science avait son prix, non moins que le service de l'Eglise, et qu'enfin les communautés renfermaient un certain nombre de membres fatigués de « l'apparat des dogmes » et fort reconnaissants à MM. Meinhold et Grafe[2]. Un instant, toute l'Allemagne religieuse et savante regarda vers Bonn ; et l'épisode eut même les honneurs d'une chanson satirique, dans le *Kladderadatsch*[3]. Mais rien ne finit, là-bas, par des chansons. Des deux parts on insista : 200 théologiens, 180 laïques, remirent aux deux profes-

[1] Cet article de la *Kreuzzeitung* a été reproduit par M. Meinhold dans son livre : *Wider den Kleinglauben*, p. XVII-XXI (Fribourg, Mohr, 1895). — Cf. Keller, *Sozialdemokratie und Christentum*, p. 6-7 (Düsseldorf, Schaffnit, s. d.) : « Le faux christianisme de la théologie moderne, qui ne sait rien de la faute, de la rédemption, de la divinité du Christ, est déjà, à proprement parler, dans le camp socialiste. » Tel « positif » accuse Ritschl d'*anarchisme* (cité dans la *Chronik*, 1894, p. 68). Tel autre va jusqu'à menacer l'Allemagne du châtiment divin si la théologie libérale y demeure en honneur ; « c'est cette théologie qui fut punie par nos désastres de 1806, » explique M. Röhricht, *Auf zum Kampf wider die liberale Theologie*, p. 5 et 65 (Gütersloh, Bertelsmann, 1895).

[2] *Chronik*, 1894, p. 437-439.

[3] La chanson est reproduite dans la *Chronik*, 1894, p. 454.

seurs, le 18 janvier 1895, une adresse de sympathie[1] ; et la riposte survint, en février, rédigée par l' « Union rhénane et westphalienne des amis du symbole[2] ». Tantôt les deux savants étaient présentés comme des parricides de leur Eglise, et tantôt comme des héros, peut-être des martyrs, de la libre science. Le conseil supérieur évangélique excusa ces parricides et n'en fit point des martyrs. Dans un document assez alambiqué, il maintint, tout à la fois, les droits de la liberté scientifique et la nécessité de former des serviteurs de l'Eglise, et constata, sans pourtant le prouver, que parmi ces conflits d'hypothèses scientifiques la vérité évangélique subsistait sans dommage[3]. Dix ans auparavant, le professeur Bender, réputé subversif, avait dû quitter la Faculté de Théologie de Bonn[4] ; MM. Meinhold et Grafe, en 1895, échappèrent à tout blâme[5].

On devine les désespoirs de l'orthodoxie, toujours croissants. Puisqu'en fait les autorités de l'Eglise tergiversent ou abdiquent, on s'ingénia, parmi les croyants, à trouver des remèdes. M. de

[1] *Chronik*, 1895, p. 52-53.

[2] *Chronik*, 1895, p. 65.

[3] *Chronik*, 1895, p. 97.

[4] Sur l'incident du professeur Bender, voir Nippold : *Die theologische Einzelschule im Verhältniss zur evangelischen Kirche*, II, p. 130 et suiv.

[5] Les orthodoxes allèguent, mais en vain, ce statut de la faculté de Bonn : « La faculté est obligée de mettre sa doctrine d'accord avec les principes de l'Eglise évangélique unie, comme ils sont exposés unanimement et par écrit dans ses symboles reconnus, et de dévouer son activité au service de l'Eglise » (Röhricht, *Auf zum Kampf wider die liberale Theologie*, p. 57. Gütersloh, Bertelsmann, 1895).

Bodelschwingh rêva l'établissement d'une faculté libre de théologie à Herford [1]; M. Zahn, à lui tout seul, improvisa une chaire à Tubingue, pour y réfuter le libéralisme [2]. Douze cents orthodoxes, réunis à Berlin, en mai 1895, émirent divers vœux : ils proposèrent de créer, à côté des universités, des « convicts », sorte de séminaires où les étudiants en théologie seraient abrités ; — on les y inviterait, sans doute, à brûler ce que les professeurs leur faisaient adorer, à adorer ce qu'ils leur faisaient brûler ; — et l'on projeta, en second lieu, d'installer dans les universités, aux frais des groupes orthodoxes, des pasteurs qui donneraient de saines et pures leçons, — le bon grain à côté de l'ivraie [3]. Pour ce double objectif, l' « Union rhénane westphalienne des Amis du Symbole » a, en 1896, ouvert une souscription ; avec les premiers fonds recueillis, un « convict » s'est établi à Bonn [4]. On s'est demandé, aussi, si les futurs

[1] *Chronik*, 1895, p. 172-176 et 204-206. — Sur M. de Bodelschwingh, voir ci-dessous le chapitre v.

[2] *Chronik*, 1895, p. 378 et 459. — M. Adolphe Zahn, né en 1834, est un orthodoxe farouche, qui a dénoncé comme des semeurs de socialisme la plupart des professeurs d'exégèse des universités protestantes dans sa brochure : *Socialdemokratie und Theologie besonders auf dem Boden des alten Testamentes* (Gütersloh, Bertelsmann, 1895).

[3] *Chronik*, 1895, p. 161-172 et 177-181. — Cf. *D. ev. Kz.*, 1895, p. 352-354.

[4] *D. ev. Kz.*, 1896, p. 105. — En octobre 1896, le synode provincial de la Prusse rhénane a dénoncé le péril de l'incroyance universitaire (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 373-374). En Wurtemberg aussi une pétition contre la théologie incroyante a obtenu les signatures de 11.547 laïques (Röhricht, *Auf zum Kampf wider die liberale Theologie und für Christus und die Kirche! Ein Weckruf*, p. 61. Gütersloh, Bertelsmann, 1895). Cf. *op. cit.*, p. 43, sur le mouvement rhénan et westphalien.

pasteurs, après leur séjour universitaire, ne pourraient pas être astreints à une année de séminaire[1], et si on ne devrait pas les examiner soigneusement, avant leur entrée dans le ministère, sur leurs croyances au sujet du Christ, de l'Eglise et du symbole. L'essentiel, surtout, serait que l'Eglise eût une influence plus immédiate, plus décisive, sur le choix des professeurs d'université, et que l'Etat, protecteur de la libre science, cessât de régir, presque à lui seul, les nominations aux facultés de théologie. M. Stöcker, au cours de l'année 1895, écrivit sur cet ensemble de questions, dans la *Deutsche evangelische Kirchenzeitung*, une série d'articles ; on l'y sentit moins agressif que de coutume, peut-être un peu découragé ; il paraissait croire qu'aussi longtemps que les Eglises seraient asservies à l'Etat, le mal demeurerait vivace[2].

Mais c'est de l'Etat, seulement, qu'on pouvait obtenir des palliatifs provisoires; et l'Etat les accorda. A la fin de 1895, il installa, dans les facultés de Bonn et de Marbourg, deux professeurs orthodoxes; tout de suite on les affubla d'un vilain nom, à peu près intraduisible: *Strafprofessoren* (des professeurs de châtiment), pour marquer que leur choix était un avertissement à ces deux

[1] Voir en ce sens un vœu du synode provincial de Westphalie en octobre 1896 (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 383).

[2] Les synodes sont « positifs », mais les autorités de l'Eglise appartiennent aux partis incroyants ou « de juste milieu » ; dès lors, le mouvement de réaction positive que voudrait provoquer M. Stöcker est arrêté par les autorités; et c'est avec une amertume constante qu'il s'en plaint (*D. ev. Kz.*, 1897, p. 41).

facultés incroyantes ; et M. Bosse, le ministre des cultes, recueillit de cette histoire un double ennui : d'être interpellé à la chambre prussienne en mars 1896 et d'être fortement critiqué pour la maladresse de sa réponse[1]. Ainsi, contre les audaces de la théologie nouvelle, l'Etat ne peut lutter sans ridicule, et les orthodoxes, impuissants mais tenaces, prolongent inutilement les plaintes dont, en 1893, ils faisaient retentir la conférence d'août : « La conscience des étudiants est fourvoyée par de nombreux professeurs, et les doctrines qu'on leur fait absorber les rendent impropres au ministère ecclésiastique[2]. »

« Qu'est-ce que la vérité? » Cette insoluble question qui, loin d'être une conclusion, remet en doute l'ensemble des conclusions antérieures, nous est apparue, dans un précédent article, comme l'aboutissement théorique de cet immense travail théologique, où l'élite intellectuelle de l'Allemagne

[1] On trouvera le texte complet de cette discussion du *Landtag* dans la *Chronik*, 1896, p. 121-141.

[2] Voir *Chronik*, 1893, p. 350-356. — Cf. Schall, *Der Fall Wächter*, p. 11 (Œbisfelde, Radwitz, 1893) : Dans les universités allemandes, beaucoup de professeurs de théologie nient le dogme de la Trinité, non pas clandestinement, mais librement et publiquement. L'Eglise envoie sa jeunesse au pied de ces chaires et cherche à justifier cette négation publique en disant qu'il est nécessaire que les futurs pasteurs se purifient dans le creuset du doute. » — M. le pasteur Steudel, dans l'explication qu'il adressa à sa communauté de Maienfels, le 21 avril 1895, justifiait ses négations en disant : « Un pasteur qui passe par l'université n'apprend pas, auprès des professeurs, la vérité et la justesse de l'enseignement ecclésiastique, mais ce que cet enseignement contient d'erreur humaine » (*Neuer evangelischer Gemeindebote*, 1895, p. 188).

protestante épuise sa profondeur, émousse sa subtilité.

« Doit-il y avoir une double vérité dans l'Eglise évangélique ? une vérité que l'Eglise enseigne, et une vérité, précisément inverse de la première, que les professeurs enseignent ? » Ainsi s'exprime la *Gazette de la Croix* [1]. « Depuis cinquante ans, dans les introductions au Nouveau Testament, dans les commentaires de Luc et de Matthieu, dans les *Vies de Jésus*, le caractère historique du récit qui fait naître Jésus d'une vierge a été contesté à d'innombrables reprises ; l'Eglise ne s'en émouvait plus. Et parce qu'on conteste ce même récit à propos du symbole, une tempête s'élève. Comment expliquer l'incident ? Doit-il y avoir une double vérité ? doit-on voiler dans l'Eglise évangélique la connaissance historique ? » Ainsi s'exprime M. Harnack [2]. Aux deux pôles du protestantisme allemand, on est d'accord pour définir ainsi la crise : « Doit-il y avoir une double vérité ? » Mais s'il s'agit d'opter entre ces deux « vérités », l'une séante pour les professeurs, l'autre bonne pour les fidèles, ici le désaccord commence ; la *Gazette de la Croix* et M. Harnack ne se pourront jamais entendre. Fatalement elles coexistent ; il y a, dans l'Eglise allemande une double vérité [3] : de l'évolu-

[1] Cité dans Meinhold, *Wider den Kleinglauben*, p. XX-XXI (Fribourg, Mohr, 1895).

[2] Harnack, *Antwort auf die Streitschrift D. Cremers*, p. 22, note (Leipzig, Grunow, 1892).

[3] Plus élégamment, M. le professeur Paulsen, de l'université de Berlin, compare le protestantisme à un Etat constitutionnel, où l'on doit, bon gré mal gré, faire coexister deux facteurs : « La théologie scientifique et l'Eglise protestante sont nées et ont

tion à laquelle nous avons assisté, tel est l'aboutissement pratique.

Dans ce cycle de quatre siècles que la Réforme aura bientôt parcouru, elle a voulu demeurer fidèle, jusqu'à épuisement, au principe de la liberté d'examen ; et par le fait même de cette fidélité, la voilà parvenue, par une évolution grosse de surprises, à l'antipode de ses origines. « Vous êtes tous prêtres, » ce fut le point de départ. Luther, par cette magique parole, ébranla plus d'une âme noble ; de tout son cœur il la développa dans son petit écrit *sur la Liberté du Chrétien ;* il sembla qu'elle allait inaugurer la plus démocratique des communions religieuses, où tous, quels qu'ils fussent, de plain-pied, auraient un égal et libre accès aux vérités élaborées par tous et pour tous. En observant aujourd'hui l'Eglise évangélique d'Allemagne, nous saisissons le point d'arrivée : d'une part une vérité ésotérique, à l'usage des savants ; d'autre part une vérité exotérique, à l'usage du commun des fidèles ; d'une part une élite intellectuelle, qui prétend, en matière de foi, tout dire, tout enseigner, tout ébranler ; d'autre part, au-dessous d'elle, bien loin d'elle, la masse à laquelle on inculque, en bloc, autant que faire se peut, le contraire de ce que l'élite enseigne et le respect de ce que l'élite ébranle ; et puis, entre ces deux groupes, les pasteurs ; éduqués par l'élite, éducateurs de la masse,

grandi l'une avec l'autre ; elles sont souvent en guerre, mais ici-bas, comme l'a dit jadis le vieil Héraclite, sans guerre il n'y a point de vie » (*Die deutschen Universitäten, herausgegeben von Lexis*, I, p. 79. Berlin, Asher, 1892).

ils doivent avoir, si l'on ose dire, une conscience enseignée et une conscience enseignante, partiellement ou totalement inverses l'une de l'autre [1]; et dans le pont qu'ils jettent entre l'élite et la masse, il y a des vices originels de construction, des ébranlements incessants, des dislocations fréquentes.

C'en est fait de la joyeuse exaltation, ivresse de science, ivresse de foi, ivresse de piété, qu'éprouvèrent les premiers convertis de la Réforme, lorsque à toutes les âmes, assoiffées de mieux connaître Dieu, les arcanes de la théologie semblaient enfin s'ouvrir, hospitaliers et révélateurs; se raillant de l'Eglise romaine, on dénonçait alors la scolastique, qui volontairement restait inaccessible aux fidèles, encore qu'elle développât et justifiât le dogme catholique. Et voici qu'aujourd'hui, dans les universités évangéliques, on enseigne une théologie pareillement inaccessible, ou qui du moins excuse ses propres témérités en alléguant qu'elle ne vise point les fidèles; et par cette théologie, le dogme évangélique est contredit et renversé. Jamais on ne vit un plus terrible hiatus entre les maîtres de la foi et l'humble foule, écolière de la

[1] « Peux-tu prêcher ce que tu ne crois pas toi-même ? Peux-tu te contraindre à la foi ? le voudrais-tu si tu le pouvais ? Serait-ce correct devant Dieu ? Et d'autre part : Comment peux-tu devenir un serviteur de l'Eglise si tu veux enseigner autrement qu'elle ? Fatigués jusqu'à la mort par de pareils conflits, beaucoup de jeunes gens se tournent vers une autre profession, et ce sont justement ceux-là qui, s'ils avaient trouvé l'issue de cette difficulté, auraient le mieux servi l'Eglise » (Dreyer, *Undogmatisches Christentum*, p. 14 Brunswick, Schwetschke, 1890). — Sur la diminution du chiffre des étudiants dans les facultés de théologie protestante, voir *Chr. W.*, 1897, p. 70.

foi ; une aristocratie intellectuelle, incroyante en grande partie, incarne aujourd'hui la démocratique Réforme. Pour combler cet hiatus, il faudrait recourir aux dépositaires authentiques de la foi ; mais où les chercher ? et comment s'y prendraient-ils pour faire la lumière et l'unité ? car, théoriquement, les dépositaires authentiques de la foi, ce sont tous les chrétiens évangéliques. Un miracle de Dieu, ou bien une intervention de l'empereur, cette « moitié de Dieu », obsèdent les rêves de certains croyants. Mais Guillaume II, depuis son avènement, n'a reculé qu'une fois ; et c'était devant la « libre science », qui lui arracha, il y a quatre ans, le retrait du projet de loi scolaire. Oublieux de cette première défaite, voudra-t-il un jour, lui, souverain de son Eglise, arrêter, par quelque coup d'Etat césaro-papiste, la périlleuse évolution de la Réforme, et prolonger, par un éclat d'autorité, l'Eglise de la liberté ? Et si jamais il le veut, le pourra-t-il ?

CHAPITRE IV

LE PROTESTANTISME ET LE MOUVEMENT SOCIAL

En Allemagne, dans le domaine de la théologie la pensée protestante et les églises protestantes sont en un perpétuel conflit, dont l'enjeu n'est autre que l'essence même du Christ et de la divinité : dans les chapitres précédents, nous en avons fait connaître les plus récents épisodes [1]. Derechef, on apercevra la rivalité de ces deux forces, l'élite pensante et la hiérarchie officielle, si l'on veut bien descendre avec nous sur le terrain pratique de l'action sociale ; mais dans ce nouveau champ clos, elles ont, l'une par rapport à l'autre, changé de position et, si l'on ose dire, de rôle. Lorsqu'il s'agissait du dogme, la pensée protestante finissait par le vider en voulant l'approfondir ; les multiples grattoirs des exégètes, s'acharnant sur la lettre traditionnelle, y laissaient des trous par où l'esprit s'évaporait ; et les Eglises, au contraire, s'efforçaient

1 « Dans notre Eglise, il y a deux tendances fondamentalement différentes, on pourrait dire : deux religions » (Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1894, p. 381).

de préserver, autant que possible, l'apparente intégrité de la foi. S'agit-il, en revanche, de l'application sociale du christianisme, la pensée protestante — ou, pour parler plus exactement, la pensée chrétienne, réveillée, dans l'Allemagne réformée, par l'expérience des révolutions et le spectacle des succès du Centre — questionne loyalement l'Evangile et, quelles que soient les réponses, se pique de n'en point amortir le bruit; et les Eglises, au contraire, jalouses de ménager les pouvoirs politiques dont Jésus n'avait point prévu les caprices, ou les puissances financières dont Jésus n'avait point escompté les intérêts, limiteraient volontiers les prétentions de l'Evangile à devenir une charte sociale. Ainsi, tandis que les Eglises protestantes, par correction, protègent le dogme chrétien contre la pensée protestante, la pensée protestante à son tour, par conviction, revendique, contre les timidités des Eglises, l'application intégrale de la morale chrétienne à la vie des sociétés. De cette revendication, qui s'appelle le « mouvement évangélique-social », nous essaierons de tracer l'histoire.

Sans le vouloir, mais non sans le savoir, nous devrons, de-çà de-là, toucher à la politique intérieure de l'Empire. Car c'est l'Etat, en Allemagne, qui détermine et qui dicte les attitudes successives des autorités ecclésiastiques à l'égard du mouvement social; suivant que la pensée de Guillaume II et la pensée chrétienne-sociale sont en accord ou bien en dissonance, les Eglises poussent leurs pasteurs en avant ou les ramènent brusquement en arrière. On n'a pas le droit d'accuser d'incohérence les chefs de ces Eglises, puisqu'ils obéissent

eux-mêmes, continûment, à une succession de gestes souverains ; et l'on verra qu'en effet l'histoire du mouvement social évangélique est exactement modelée sur l'histoire des volontés impériales, et que les évolutions sociales des Eglises protestantes, en Allemagne, reflètent, comme une succession d'ombres, les évolutions intellectuelles ou gouvernementales d'un Démiurge laïque et tout-puissant, le *Kaiser*.

I

De savoir si le christianisme doit être « social », ou s'il convient, au contraire, qu'il abdique une telle ambition, c'est là une question fort débattue, dans les sphères protestantes de l'Allemagne. Soupçonneux, hostile même, à l'endroit des prétentions sociales de l'Eglise, le luthéranisme pur infligerait volontiers au pasteur cette consigne exclusive : « enseignement du Verbe, administration des sacrements » ; ainsi le veut une vieille formule, dont s'armèrent les premiers luthériens contre le clergé catholique romain, et dont on écrase, aujourd'hui, les initiatives inédites de beaucoup de ministres évangéliques [1]. M. Uhlhorn, auteur de

[1] Voir, comme indice des dispositions du luthéranisme, l'avis de la sixième conférence générale luthérienne, tenue à Hanovre en 1890 (Schall, *Die Socialdemokratie in ihren Wahrheiten und Irrthümern und die Stellung der protestantischen Kirche zur socialen Frage*, p. 293-294. Berlin, Staude. 1893).

fort beaux travaux sur la charité protestante [1], représente ces scrupules avec une incontestable distinction et permet plutôt à la philanthropie chrétienne de corriger les circonstances économiques qu'à la morale chrétienne de les régir indiscrètement [2]. Il en est de même du piétisme : spécimens insignes d'un christianisme individualiste, et systématiquement détachés de la terre par la contemplation de l'autre vie, ce n'est point la générosité qui fait défaut aux piétistes, mais c'est, à proprement parler, une certaine intelligence, faute de laquelle ces termes expressifs : « courant chrétien, mouvement évangélique, action sociale, » sont pour eux lettre morte; dans les Eglises protestantes, ils ont multiplié les chapelles, qui sans doute permettent à Dieu d'avoir ses aises, mais qui l'empêchent de circuler ; chacune de leurs âmes est un foyer qui brûle, mais qui ne rayonne pas; ils ont la morgue du divin, et ils en ont la jalousie; entre l'esprit de cette aristocratie religieuse, que révèlent clairement certaines pages de M. Kübel [3], et l'esprit du mouvement évangélique-social, il y a incompatibilité. Fort dévot au pouvoir civil, le parti théologique du « juste milieu », dûment représenté par M. Beyschlag, prise assez peu les tentatives sociales des églises [4]: et le libéralisme « incroyant » partage cette malveillance,

[1] *Die christliche Liebesthätigkeit*, 3 vol. 1884-1889. Stuttgart, Gundert.

[2] Voir *Chronik*, 1894, p. 109.

[3] Kübel, *Christliche Bedenken eines Sorgenvollen gegen modern-christliches Wesen.*

[4] Voir Nathusius : *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der socialen Frage*, I, p. 10-11 (Leipzig, Hinrichs, 1893).

dont on eut au Congrès de Gotha, en 1890, des témoignages nullement équivoques [1]. On observe, en revanche, je ne sais quelle complicité, propice à ces tentatives, entre les membres de certaines fractions très croyantes et les représentants de la théologie « moderne ». Que le monde nous donne le spectacle de l'Incarnation véritable par la réalisation du royaume de Dieu ou même, si l'on veut, de l'humanité de Dieu : voilà le rêve de Richard Rothe et de Ritschl; il implique, pratiquement, que le christianisme régisse tous les rapports sociaux [2] ; et si les orthodoxes, comme M. Stöcker, répugnent à cette argumentation passablement « moderne », du moins acceptent-ils une conclusion

[1] En 1874, dans son assemblée de Wiesbaden, le *Deutscher Protestantenverein* mit la question sociale à son ordre du jour, mais il la traita d'une façon très médiocre (Todt, *Der radicale Sozialismus und das Christentum*, p. 454. Wittenberg, Herrosé, 1878). Sur le congrès de Gotha et sur les progrès qu'ont faits les idées sociales parmi les libéraux, voir *Chronik*, 1896, p. 283.

M. le professeur Brieger, de Leipzig, dans un discours académique sur les progrès de l'irréligion, condamne l'activité économique des pasteurs. « Ils jouent un jeu dangereux, dit-il..., comme si, en tant que chrétien, j'avais à prendre parti à l'égard des problèmes économiques ! » (*Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche im Lichte der Geschichte.* Leipzig, Hinrichs, 1894.) M. le pasteur Seydel, de Berlin, traitant un sujet analogue, est du même avis : il conjure l'église protestante de ne pas s'immiscer dans le conflit des doctrines économiques (*Wie gewinnt die evangelische Kirche ihre verlorenen Glieder wieder* ? p. 12-13. Berlin, Haack, 1895). — Voir enfin, contre l'activité du parti évangélique-social, la brochure de M. Kambli : *Die Stellung des freisinnigen Protestantismus zum Socialismus und zu der christlich-socialen oder evangelisch-socialen Partei* (Berne, Siebert, 1895).

[2] Voir, à cet égard, les réflexions très pénétrantes de Nathusius : *Die Mitarbeit der Kirche*, I, p. 91-94 et 108-113. Il explique comment les théories de Richard Rothe et de Ritschl sur le royaume de Dieu entraînent une pénétration de la vie sociale par le christianisme.

qui leur fait écho. Ainsi convergent au succès du mouvement évangélique-social la souplesse ritschlienne, aspirant à une certaine immanence du royaume de Dieu, et la rigueur orthodoxe, aspirant à la maîtrise du dogme sur les masses : elles s'accordent entre elles pour faire du pasteur, non point seulement un fonctionnaire céleste égaré parmi nos misères, mais un fonctionnaire social chargé de les soigner et de les guérir toutes. Moyennant certaines abstractions, en apparence irréfutables, les adversaires du mouvement évangélique-social objectent que seules les misères morales regardent le pasteur et que les misères matérielles ne sont point de son ressort : ces abstractions sont réfutées, en fait, par la réalité même de la vie. Morales ou matérielles, les misères s'engendrent entre elles ; si les économistes ne nous laissent pas ignorer que l'indigence est fille du vice, on peut dire, en beaucoup d'occasions, que l'indigence crée le vice ; et les fervents adeptes du mouvement évangélique-social, en prétendant pourvoir à ces misères matérielles qui entraînent ou trahissent des misères morales, annoncent et justifient à l'avance leurs incursions constantes et presque régulières dans le domaine de l'économie politique [1].

C'est entre 1840 et 1850 que ces incursions commencèrent [2]. L'Allemagne, alors, était en tra-

[1] C'est à peu près ainsi que M. Harnack définit la question, dans le rapport qu'il présenta au Congrès évangélique-social de Francfort (Harnack et Delbrück, *Evangelisch-Sozial*, p. 64-65, Berlin, Walther, 1896).

[2] Nathusius, *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage*, I, p. 5-7 (Leipzig, Hinrichs, 1893), mentionne les premiers

vail de la démocratie ; et l'ascension politique des masses, les rapprochant des sommets où volontiers se cantonnait l'Eglise évangélique, faisait saillir, en un plus frappant relief, les progrès de l'irréligion populaire. Majestueusement relégué dans l'autre vie, le Christ n'attirait plus la foule; Wichern (1808-1881) voulut qu'il l'allât chercher, par une incursion dans la vie présente. Sous le nom de Mission intérieure, ce chrétien d'élite, installé à Hambourg, créa une organisation permanente des dévouements évangéliques, merveille de charité sur laquelle nous aurons à revenir [1]; mais la pensée même qui, du cœur de Wichern, fit jaillir cette institution, recélait d'autres fécondités et cachait une autre portée : indirectement, le mouvement évangélique-social en résulta [2]. Lorsque Wichern augurait l'avenir de la Mission intérieure, il y pressentait deux périodes : l'âge

symptômes de ce mouvement : articles du *Volksblatt für Stadt und Land*, fondé en 1843; — article de l'*Allgemeine preussische Zeitung*, en 1844, dénonçant le manque d'églises à Berlin, et alléguant que la misère morale et religieuse et la misère matérielle influent réciproquement l'une sur l'autre; — ordre de cabinet du roi de Prusse, du 13 novembre 1844, faisant allusion à l'importance de l'éducation morale et religieuse comme remède aux maux du paupérisme.

[1] Voir ci-dessous, au chapitre v. Sur Wichern, l'ouvrage capital est celui de H. Oldenberg : *J. H. Wichern, seine Leben und Wirken* (Hambourg, *Rauhe Haus*, 1884 et 1887). — Sur les rapports entre la révolution de 1848 et les initiatives de Wichern, et sur l'émoi que lui causa cette révolution, l'on trouve son propre témoignage dans son livre : *Die innere Mission, Denkschrift*, p. 36 et 269, 3e édit. (Hambourg, *Rauhe Haus*, 1889).

[2] Drews, *Chr. W.*, 1896, p. 654-659, explique que, si la Mission intérieure, en raison surtout des influences piétistes qui y ont régné, a été dominée, dans le cours de son développement, par des conceptions individualistes plutôt que par l'idée d'organisa-

de la condescendance, durant lequel les Eglises et les classes supérieures tendraient aux nécessiteux une main propice ; et l'âge de l'initiative, durant lequel les nécessiteux eux-mêmes, unissant leurs mains et leurs âmes, librement associés sur le terrain chrétien, pourvoiraient à leur propre relèvement. Pèlerins du christianisme à travers le peuple, les frères de la Mission intérieure y provoqueraient une fermentation de pensées et de désirs, au terme de laquelle la religion de Jésus, cessant de descendre de haut en bas, jaillirait des couches profondes de la nation allemande pour vivifier et consolider l'Etat. Ces desseins grandioses sont demeurés en suspens : à ces vagabondages d'apôtres, les frères ont préféré, peu à peu, une activité plus sédentaire, celle d'infirmiers, de surveillants, d'instituteurs ; de la première période prévue par Wichern, la Mission intérieure n'a point hâte de sortir ; les *Fliegende Blätter*, organe du comité central [1], ont montré peu de goût, depuis vingt ans, pour les tentatives « évangéliques-sociales » ; et, lorsque dans les congrès de la Mission intérieure, à Offenbach en 1892, à Posen en 1895, M. le pasteur Naumann a insinué que le but de la Mission s'était peu à peu rétréci [2], il s'est

tion sociale, Wichern, néanmoins, conserve cette gloire personnelle « d'avoir infusé dans l'Eglise évangélique l'esprit social, qui ne se reposera pas jusqu'à ce que les buts grandioses de Wichern soient réalisés ».

[1] *Fliegende Blätter aus dem Rauhen Haus*, fondé par Wichern en 1845, maintenant dirigé par M. Oldenberg (Hambourg, imprimerie du *Rauhe Haus*). Voir Nathusius : *Die Mitarbeit der Kirche*, I, p. 11.

[2] Le comité central de la Mission intérieure, en 1885, publia une brochure intitulée : *Die Aufgabe der Kirche und ihrer inneren*

heurté à la plus tenace des passivités, celle qu'oppose d'ordinaire, au désir du mieux, l'habitude du bien. Il convient, néanmoins, de faire honneur à Wichern, non point seulement de tout le bien que fait la Mission intérieure, mais de tout le mieux aussi qu'elle a cessé de rêver[1].

Un professeur d'université, Victor-Aimé Huber (1800-1869), servit excellemment les idées de Wichern ; il les compléta même et les précisa[2].

Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart (Berlin, Hertz) et que M. Naumann commenta longuement sous ce titre : *Das soziale Programm der evangelischen Kirche* (Leipzig, Deichert, 1891). — Mais les congrès de la Mission prouvèrent bientôt qu'aux yeux de beaucoup de membres les commentaires de M. Naumann dépassaient la vraie portée de la brochure officielle. — Voir *Chronik*, 1892, p. 243 : M. Naumann, répondant au rapport de M. Schäfer, l'un des représentants les plus autorisés de la Mission actuelle, signale, dans l'histoire de la Mission intérieure depuis Wichern, « un raccourcissement du but » (*eine Verkürzung des Ziels*), et s'écrie : « Revenons à Wichern, *Zurück zu Wichern !* » C'est ce qu'insinue aussi un protestant social de tout autres tendances, M. de Nathusius (*Die Mitarbeit der Kirche*, II, p. 420-422). Cf., sur le Congrès de Posen, l'art de M. Baltzer (*Christliche Welt*, 1895, p. 955-956) : l'auteur déclare que les idées de M. Naumann sont la vraie continuation de celles de Wichern. — Enfin, le 13 mai 1896, le comité central de la Mission intérieure a marqué, avec un surcroît de netteté, la ligne de démarcation qui le sépare des partis évangéliques-sociaux (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 255). — Sur les tendances diverses qui se partagent la Mission intérieure, voir les réflexions de M. Uhlhorn : *Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, p. 32 et suiv.

[1] « La Mission intérieure est la mère du mouvement chrétien-social » (*Von Stöcker zu Naumann*, Heilbronn, Salzer, 1896). — Wichern est le père de la pensée évangélique-sociale, mais il n'est point au même degré le créateur du mouvement évangélique-social, qui, par des réformes sociales, transformerait cette pensée en acte » (Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, p. 5, Leipzig, Grunow, 1896).

[2] Huber estimait que la Mission intérieure avait besoin de « l'association » comme *substratum* et comme terrain d'action,

De laborieux voyages en Angleterre, en France, en Autriche et dans les diverses régions de l'Allemagne lui avaient révélé les dessous de ce régime industriel dont l'opinion libérale admirait la façade ; dans sa belle âme de philanthrope, s'insurgeait parfois un dégoût presque révolutionnaire contre l'oppression des classes ouvrières et l'indifférence des classes élevées ; sa plume, naïve en injures, accentuait encore l'âpreté de ses révoltes : « L'aristocratie autrichienne, écrivait-il un jour, mériterait d'être fouettée avec des scorpions [1] ; » et dans ses écrits les saillies de ce genre abondent. Ils contiennent, heureusement, quelque chose de plus, un plan de « colonisation intérieure [2] », des projets de cités ouvrières et d'associations de travailleurs pourvues d'une propriété corporative [3] : au prix de quelque complaisance, M. le pasteur Göhre salue, dans ces linéaments, le premier programme « évangélique-social [4] ». La conception d'un certain patriarcat exercé par les classes élevées sur les groupements ouvriers, le parti pris de ne faire appel qu'à l'association, une défiance invincible contre l'Etat [5], maintiennent Huber à l'arrière-plan dans l'histoire du mouve-

et qu'inversement l'association ouvrière, sans la Mission intérieure, serait dépourvue de « sel » et de garanties morales (Nathusius, *Die Mitarbeit der Kirche*, I, p. 177-178).

[1] Janssen, *Zeit und Lebensbilder*, I, p. 89, 4e édit. (Fribourg, Herder, 1889).

[2] Janssen, *op. cit.*, I, p. 76.

[3] Janssen, *op. cit.*, I, p. 60.

[4] Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, p. 8-9.

[5] Il finit pourtant, dans ses dernières années, par admettre en quelque mesure l'intervention de l'Etat, ainsi que les coalitions entre ouvriers (Janssen, *op. cit.*, I, p. 99 et 103).

ment « évangélique-social » ; mais le penseur qui écrivait en 1845 : « Les questions d'économie politique laïque ont extraordinairement à faire avec l'économie chrétienne du royaume de Dieu [1], » et qui consacrait un journal, *le Janus*, à la propagande d'une pareille théorie, ne doit point disparaître de cet arrière-plan.

Huber et Wichern étaient des exceptions dans leur Eglise. Celui-là, spécialiste en économie sociale, n'avait rien d'un théologien ; quant à Wichern, il se maintenait comme en marge de l'Eglise établie, et l'admiration déférente que lui témoignaient les autorités du protestantisme et celles de l'Etat s'adressait à ses œuvres de bienfaisance plutôt qu'à ses maximes. Les Eglises évangéliques, en Allemagne, furent lentes à comprendre leur rôle social, et lentes surtout à l'oser [2]. Cette

[1] « Il est presque généralement admis, écrivait Huber en 1845 dans l'*Evangelische Kirchenzeitung*, comme une chose qui se comprend de soi, que le noyau de la vie chrétienne est *eine Sache für sich*, qui n'a rien à faire avec l'art, la politique, l'économie politique, l'industrie... Mais les questions d'économie politique laïque ont extraordinairement à faire avec l'économie chrétienne du royaume de Dieu, surtout avec la foi active dans la charité ; et il est instamment nécessaire que les croyants, précisément dans ces domaines, apparaissent de plus en plus comme les hommes qui savent et qui agissent » (Cité dans Nathusius : *Die Mitarbeit der Kirche*, I, p. 7). — Au sujet de Huber, on peut consulter Munding, *Hubers ausgewählte Schriften über Sozialreform und Genossenschaftswesen* (Berlin, Pionier, 1894).

[2] On pourrait se demander, même, si l'individualisme économique, contre lequel le mouvement évangélique-social fut une réaction, n'est pas en quelque mesure, résulté de la Réforme. Voir à cet égard un curieux article de M. Titius, *Chr. W.*, 1896, p. 489, où il montre que l'individualisme religieux s'est comme associé à l'individualisme juridique résultant du droit romain, et que, de leur rencontre, l'individualisme économique est sorti,

simple remarque, — soit dit en passant, — suffit à trancher une question de priorité, que débattent entre eux volontiers protestants et catholiques : laquelle des deux confessions, en Allemagne, a donné le signal des initiatives sociales ? Or il est certain que les premiers écrits de Wichern furent antérieurs aux premiers discours sociaux du curé Ketteler, plus tard évêque de Mayence [1] ; et ce qui d'autre part est non moins constant, c'est que Ketteler trouva dans son Eglise plus d'écho que Wichern n'en cherchait et n'en recueillit dans la sienne ; c'est que le catholicisme rhénan était mobilisé pour le service de la cause populaire, au moment où l'Eglise évangélique de Prusse obéissait encore au rescrit de 1863, qui ne semblait même point prévoir une activité sociale des pasteurs ; et c'est enfin que M. Stöcker, pour inciter ses coreligionnaires à la propagande chrétienne-sociale, leur a plus d'une fois allégué l'exemple persuasif de l' « ultramontanisme [2] ». Il résulterait

impliquant en principe une négation de la charité chrétienne. « Ainsi, en fait, dit-il, par l'influence de la Réforme, l'action du christianisme sur le développement juridique a été paralysée. »

[1] La revue de Wichern, *Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause*, date de 1844. C'est en 1848 que Ketteler, curé de Hogsten, prononça dans la cathédrale de Mayence ses six discours sur la notion chrétienne de la propriété et sur l'influence sociale de l'Eglise (*Die grossen sozialen Fragen der Gegenwart, sechs Predigten.* Mayence, Kirchheim, 1849 ; — trois de ces discours ont été traduits par M. Gaspard Decurtins sous le titre : *Œuvres choisies de Mgr Ketteler*. Bâle, imprim. du *Basler Volksblatt*, 1892). Le livre de Ketteler sur la question ouvrière et le christianisme : *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (Mayence, Kirchheim), est de 1864.

[2] Stöcker, *Deutsche evangelische Kirchenzeitung*, 1895, p. 369 : « Le catholicisme se tenait depuis longtemps au centre du mou-

au surplus, d'une confrontation entre les écrits de Wichern et ceux de Ketteler, que le premier voyait surtout, dans le quatrième Etat, une foule souffrante à soulager, et que le second y apercevait déjà une force politique à respecter : l'évêque baron avait un certain sens de la démocratie, qui ne s'éveilla qu'à la longue chez les notabilités des Eglises évangéliques [1].

vement social; j'avoue publiquement que je ne voulais pas concéder ce privilège à l'Eglise romaine. » — D'autre part, M. Sulze reproche au protestantisme social de se laisser aller à certains excès, par désir de rivaliser avec l'Eglise romaine (*Chronik*, 1896, p. 33), et l'on trouve la même allégation dans un manifeste publié à Brême en 1897 contre le mouvement évangélique-social (*D. ev. Kz.*, 1897, p. 107). — Ajoutez qu'au témoignage de certains organes protestants, « tandis qu'on est en général plein de respect pour reconnaître le socialisme chrétien de Rome, on fait volontiers apparaître le mouvement social-évangélique comme une sorte de sport moderne complètement dépourvu d'importance » (Cité dans la *Chronik*, 1894, p. 238). Il semblerait donc que l'opinion eût besoin de se ressaisir pour apprécier l'activité sociale des Eglises évangéliques avec l'équitable attention à laquelle elles ont droit.

[1] Candidat à la diète nationale de Francfort en 1848, le curé Ketteler réclamait, dans sa *Lettre ouverte aux Electeurs*, le gouvernement autonome de la commune : « Le peuple, disait-il, fait une école pratique de politique dans l'administration communale, où se reproduisent en petit les questions qui sont traitées en grand dans les parlements. C'est ainsi que le peuple acquiert la formation politique et la capacité qui donne à l'homme le sentiment de son indépendance. » M. Gaspard Decurtins reconnaît, à travers ces lignes, « une notion profonde et pratique de la vraie démocratie et de ses conditions vitales » (*Œuvres choisies de Ketteler*), préface, p. XXXVII-XXXVIII). — Voir aussi Kannengieser, *Ketteler* (Paris, Lethielleux, 1894), et E. de Girard, *Ketteler et la Question ouvrière* (Berne, Wyss, 1896). — M. le pasteur Naumann, *Was heisst Christlich-Sozial?* Zweites Heft, p. 53 (Leipzig, Deichert, 1896), écrit : « Jusque dans ses derniers discours, il a manqué à Wichern un regard pour le parlementarisme. S'il avait reconnu ce régime nouveau, il eût été homme à graver, dans la conscience des chrétiens, l'idée du devoir qui s'impose à eux en

II

Il y eut en Allemagne, au lendemain de 1870, comme une éclipse de la vie religieuse. L'ivresse du triomphe, ce matérialisme inconscient auquel le spectacle des succès de la force matérielle façonne bien vite l'âme populaire, répandirent sur les masses un flot d'irréligion ; pour en prévenir le reflux, en même temps que pour en exaspérer la violence, le socialisme était là, avec M. de Bismarck pour complice ; car le Culturkampf, exclusivement dirigé contre l'Eglise romaine, eut sur les Eglises protestantes elles-mêmes un contrecoup que M. Stöcker a fréquemment déploré [1]. Les socialistes avec brutalité, l'Etat avec politesse, la foule tacitement, mettaient l'idée religieuse en quarantaine ; et, dans l'Allemagne victorieuse, le Dieu des armées était récompensé par l'oubli. Lorsque en 1895, au moment du vingt-cinquième

tant qu'associés à l'exercice de la puissance populaire. Au contraire, Wichern en est resté à la vieille conception de gouvernement. Sur ce domaine, le catholique Ketteler fut en avance sur le protestant Wichern pour comprendre son temps. »

[1] *D. ev. Kz.*, 1896, p. 3 : « Le gouvernement pensait lutter contre Rome ; en réalité, c'est le libéralisme de toutes nuances qui dirigeait la lutte ; c'est le christianisme qui était visé ; et le Culturkampf fut, pour les partis révolutionnaires, le principal moyen de mobilisation contre Dieu, l'Empereur et l'Empire. » — Edouard de Hartmann, *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, p. 32-33 (Leipzig, Haacke, 1888), dit que le Culturkampf fut la dernière crise subie par l'*Idée chrétienne* avant sa disparition de la scène de l'histoire. »

anniversaire de la fondation de l'Empire, on avait la douloureuse patience de faire le tour de la presse allemande, on y rencontrait sans cesse l'aveu formel de la léthargie, voire même de la décadence morale et religieuse, qui suivit 1870[1]; c'est comme une réaction contre cette atrophie de l'âme allemande que Rodolphe Todt, Adolphe Wagner, Adolphe Stöcker, avaient conçu, dès 1877, le « mouvement évangélique-social ».

Le Socialisme radical allemand et la Société chrétienne, ainsi s'intitule le livre de Todt, préface de ce mouvement [2]. Simple pasteur, l'auteur connaissait à merveille les deux évangiles qui se disputaient l'empire, celui du Christ et celui de Marx; il s'avisa de les confronter. Abordant l'un après l'autre les multiples problèmes dont la question sociale est le total, il en chercha la solution dans le Nouveau Testament, et généralement il l'y trouva. Sur la liberté du contrat, le travail servile, le fermage, le salaire, Todt nous expose, par le menu, l'opinion personnelle de Jésus ou de saint Paul[3]. « Vous êtes membres les uns des

[1] *D. ev. Kz.*, 1896, p. 14, Stöcker parle de l'abaissement des âmes à la suite de la guerre et déclare que les préoccupations sociales et religieuses étaient négligées. — Rade, *Chr. W.*, 1896, p. 4, écrit qu' « avec la résurrection politique de l'Allemagne ne s'est produite aucune résurrection religieuse et morale. »

[2] Todt, *Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft* (Wittenberg, Herrosé, 1878).

[3] Todt, p. 292-293, montre que le Nouveau Testament est partisan de l'intervention de l'Etat contre le manchestérianisme; — p. 174, il commente certaines paraboles relatives au salariat et au fermage; — p. 366, il conclut de l'épître à Timothée la responsabilité du patron. — Mais, en ce qui concerne la propriété, Todt déclare, p. 181, que le Nouveau Testament ne se prononce

autres, » a dit l'apôtre ; et Todt en déduit, en des pages qui sont fort belles, la condamnation de la société capitaliste [1]. Dans saint Luc et saint Matthieu, au détour d'une parabole, on lit que le travailleur « mérite sa nourriture » ; et Todt conclut que le salaire doit répondre aux besoins de l'ouvrier [2]. Il est écrit dans la seconde épître aux Corinthiens : « Que chacun donne à son gré, non par contrainte ; » et puisque cela est écrit, Todt condamne certaines applications du socialisme [3]. Au demeurant, en ce qui concerne le principe communiste lui-même, il apparaît à Todt que le Nouveau Testament, bien loin d'y contredire, y prêterait appui [4]. C'est ainsi que, par une façon d'exégèse sociologique, et conformément à l'esprit de la Réforme, sont réclamées et littéralement arrachées aux Livres Saints ces maximes concrètes et positives de morale sociale que Ketteler et ses disciples recueillent, sans peine aucune, dans l'enseignement traditionnel de la théologie thomiste ; et, de même que ceux-ci écoutent parler l'ancienne

d'une façon précise ni pour la propriété privée ni pour la propriété commune; de même, en ce qui concerne le droit d'héritage, on n'y trouve rien de net (p. 182-183).

[1] Todt, p. 230 et suiv. — Voir aussi, p. 287-292, les textes évangéliques qui condamnent l'exploitation de l'homme par l'homme, et comment Todt conclut, de la parabole de la Vigne et de l'épître aux Thessaloniciens, que le travail humain n'est pas une marchandise ; — et, p. 388-389, la comparaison qu'il fait entre le capitalisme actuel et le « royaume du monde ».

[2] Matth., X, 9-10 ; Luc, X, 5-7 ; Todt, p. 118-119 et 295.

[3] 2e *Epître aux Corinthiens*, IX, 7. — Todt, p. 113.

[4] Todt, p. 99, explique que la parabole des vignerons qui tuent le serviteur du maître et veulent tuer son fils condamne l'athéisme, non le communisme ; — p. 42-44, il parle du christianisme inconscient que contient le socialisme.

Eglise, Todt, plus indigent, écoute parler les anciens livres, ou plutôt il les fait parler.

On lui a reproché ce procédé [1], et son œuvre est jugée caduque, d'autant plus caduque, même, que Todt est mort : les précurseurs qui veulent prolonger la vie de leurs livres font sagement de prolonger la leur. Mais son gros volume a fait époque. D'abord, succédant à Wichern, qui ne connaissait à peu près que les anciennes formes du socialisme, celles de 1848, Todt apportait à ses coreligionnaires une véritable révélation en leur offrant un impartial exposé du marxisme : avec une audace vigoureuse, il signifiait aux protestants étonnés, comme depuis longtemps Ketteler en avait persuadé les catholiques, que c'en était fait du libéralisme économique, et que c'était avec les conceptions matérialistes du socialisme, et avec elles seules, que le christianisme aurait bientôt à compter ; les yeux commencèrent à se dessiller, dans les Eglises évangéliques, lorsque Todt eut ainsi dessiné et illuminé les lignes d'horizon [2]. En second lieu, par l'adresse souvent abusive avec laquelle il surprenait, pour certains détails de ses idées économiques, la signature de Jésus-Christ, Todt donna du moins à penser que le christianisme

[1] Naumann, *Was heisst Christlich-Social*, I, p. 48 (Leipzig, Deichert, 1894), et *Einige Gedanken über die Gründung christlich-socialer Vereine*, p. 9 (Berne, Siebert, 1896). — Rade, *Chr. W.*, 1896, p. 752, allègue l'exemple de Todt pour montrer que la méthode « historique-critique », qui a fait défaut à Todt, serait utile au développement du mouvement évangélique-social.

[2] Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, p. 19. — Todt, *op. cit.*, p. 451, explique qu'en 1877 la'ttitude des églises protestantes à l'endroit du socialisme était ou tout à fait hostile, ou indifférente.

pouvait fournir les éléments d'une doctrine sociale; et si la mosaïque de textes qu'il avait aménagée n'en pouvait paraître qu'une imparfaite ébauche, c'en était assez, toutefois, pour qu'aux inspirations et aux tendances suscitées par Wichern se joignît, dans les sphères protestantes, l'ambition d'un système, tout au moins d'un programme social[1].

Le programme fut esquissé, d'ailleurs, et l'action fut inaugurée par Todt en personne: l' « Association centrale pour la réforme sociale sur base religieuse et monarchique » naquit en décembre 1877[2]. A son berceau, l'on voyait groupés, à côté de Todt, des parrains d'élite : Meyer, Wagner, Stöcker. On connaît surtout, de Rodolphe Meyer, un livre classique : l'*Histoire de l'Emancipation du quatrième Etat ;* quant à l'homme, l'implacable hostilité de M. de Bismarck et l'ingratitude des circonstances l'écartèrent toujours des premiers rôles, et dans cette pénombre forcée, où sa dignité eût suffi pour le maintenir, Meyer, qui aurait pu être comme le moniteur du parti conservateur prussien, travaille et réussit, depuis vingt ans, à aiguiller le christianisme contemporain. Protestant d'origine, mais fortement imprégné de la théologie catholique du moyen âge, condottiere loyal, inlassable, de la pensée chrétienne-sociale, il a tour à tour aidé de son érudition thomiste et de sa dialectique de sociologue les protestants sociaux de Prusse et les catholiques sociaux de Paris et de Vienne; il le fallait saluer au cours de cette histoire, on ne

[1] Göhre, *op. cit.*, p. 23.
[2] Göhre, *op. cit.*, p. 31-33.

l'y reverra plus. Incessamment, au contraire, et jusqu'à la fin, nous rencontrerons Adolphe Wagner, l'un des chefs du « socialisme de la chaire », actuellement professeur à l'Université de Berlin [1]; et puis un ancien aumônier de la garnison allemande de Metz, prédicateur à la cour impériale depuis 1874, le pasteur Adolphe Stöcker.

C'est à préparer des réformes sociales (*Vorbereitung sozialer Reformen*) que devait tendre l'activité de la jeune association : l'on y voulait mûrir des solutions qu'on prierait l'Etat de réaliser; et le *Staatssocialist*, dont le premier numéro parut le 1er janvier 1878, servait d'organe à ce groupe d'études, qui réclamait une politique foncièrement réformiste (*eine Politik durchgreifender sozialen Reformen* [2]). Pour la première fois, la pensée sociale-évangélique invoquait nettement l'Etat : cette innovation, dont l'importance économique saute aux yeux, devait avoir des effets politiques durables et fixer à jamais l'orientation du mouvement ; car un groupement qui recourt à l'Etat et qui lui propose un programme doit aspirer logiquement à pénétrer dans cet Etat sous la forme d'un parti ; et c'est en vain, dès lors, que l'activité de Todt et de ses amis affectait un caractère académique ; elle devait s'exprimer, tôt ou tard, en manifestes électoraux pour le Reichstag [3]. On lisait, aussi, parmi leurs maximes, que « la solution de la question sociale

[1] Adolphe Wagner est né à Erlangen, en 1835. Son principal ouvrage est le *Lehrbuch der politischen Œkonomie* (1872).

[2] Göhre, *op. cit.*, p. 34-37.

[2] « Todt, le premier, donna au mouvement évangélique-social une orientation politique » (Göhre, *op. cit.*, p. 23).

n'est point concevable sans l'intervention de l'Eglise pour les revendications légitimes du quatrième Etat [1] » ; et lorsqu'ils précisaient ainsi le rôle dévolu à l'Eglise, ils imprimaient au mouvement une allure plus rapide que ne l'avait fait le livre même de Todt, timide encore et presque gêné pour traiter cette délicate question [2]. Entre ces sociologues chrétiens d'une part, l'Etat et l'Eglise d'autre part, une rencontre et comme une tentative de compénétration semblaient donc prochaines : Adolphe Stöcker brusqua l'événement.

M. Stöcker est peut-être la plus insigne victime de ces cyclones de pudeur publique qui, depuis quelque temps, en tous pays, — avec plus de discernement, d'ailleurs, que ne le faisaient jadis les caprices des favorites, — bouleversent l'aspect des scènes politiques, y couchent à terre un certain nombre de coquins, et meurtrissent quelques honnêtes gens. Il est de mode en Allemagne, aujourd'hui, d'afficher un outrageant dédain pour cette personnalité longtemps inquiétante ; c'est une mode à laquelle nous résisterons, faisant plutôt effort pour comprendre M. Stöcker. Au surplus, en lui, l'homme politique n'est point tout l'homme. Par conviction comme par tempérament, M. Stöcker est un théocrate, et voilà d'où il faut partir pour le juger [3]. Aux conceptions théocratiques, le vêtement protestant s'ajuste mal ; trop souple, trop

[1] Göhre, *op. cit.*, p. 31.
[2] Göhre, *op. cit.*, p. 29-30.
[3] On trouverait une « caractéristique » un peu différente de M. Stöcker dans la *Chr. W.*, 1895, p. 1193 et suiv.

lâche, il les met mal à l'aise, ou plutôt trop à l'aise, et ne leur assure point l'indispensable sécurité des contours; et c'est pourquoi M. Stöcker, rigoureux en son orthodoxie, aspira toujours à resserrer et à raidir les plis de ce vêtement : le théologien farouche, en lui, est fils du théocrate. *In Christo movemur, vivimus et sumus :* faites l'hypothèse d'une société qui, s'appropriant cette phrase de saint Paul, se puisse définir en la prononçant; cette hypothèse sera adéquate à l'idéal de M. Stöcker. Par surcroît, il aime passionnément son pays, d'un patriotisme qui est comme l'expression concrète de ses idées théocratiques; il aperçoit l'Allemagne en Dieu, et il aperçoit Dieu dans l'Allemagne, et caresse je ne sais quelles intuitions mystiques qui lui révèlent la fraternité du germanisme et du christianisme. Or, lorsque M. Stöcker, en 1877, cessait de regarder en sa pensée, miroir d'avenir ou d'un irrévocable passé, pour regarder autour de lui, il voyait deux impiétés se disputant l'Etat, l'impiété du « libéralisme » en haut, et l'impiété du « socialisme » en bas, le christianisme bafoué d'un côté, maudit de l'autre, et discrètement relégué par l'Eglise évangélique dans des temples à peu près vides. Alors, avec cette témérité d'initiative que provoque brusquement, chez les hommes d'action, la divergence du spectacle et du songe, Adolphe Stöcker, âgé de quarante-deux ans [1], et qui pouvait vivre tranquille, considéré, en se laissant choyer par la cour, voulut faire aux masses, partout où il les pourrait

[1] Il est né à Halberstadt, en 1835.

saisir, la présentation du christianisme. Mais un théocrate ne peut présenter le christianisme qu'avec un programme social, et l'apôtre, alors, engendre tout de suite le tribun [1]. C'est là ce qu'il faut bien comprendre, pour épargner à M. Stöcker cette insinuation malveillante qu'il n'aurait « fait du socialisme », comme l'on dit vulgairement, que pour faire passer le christianisme. Il est vrai de dire que le christianisme était au premier plan dans la pensée de M. Stöcker ; et il est vrai de maintenir, aussi, que ses idées sociales n'en étaient point un appendice, ni surtout un passeport ; elles étaient pour lui le christianisme même ; et lui demander s'il était, avant tout, chrétien ou bien « social », c'était lui adresser une question inintelligible pour un cerveau comme le sien.

Le 3 janvier 1878, des affiches constellant les murs de Berlin annonçaient une réunion dans une taverne pour la formation d'un « parti chrétien-social de travailleurs ». Un millier de socialistes accoururent et composèrent le bureau. A peu près seul avec son rêve, Adolphe Stöcker le développa : accoutumé de planer en chaire par-dessus des têtes qui se courbaient, il avait devant lui l'ennemi, pour la première fois; et la sensation de ces contacts hostiles creusa plus à fond, sur sa mâchoire, ce pli naturellement agressif, qui trahit en lui

[1] « La prière appartient au boudoir; mais la religion, le christianisme, appartient à la vie politique, sociale, industrielle. S'il n'est pas là, bientôt il disparaîtra même du boudoir; si la foi n'est pas maîtresse, l'incroyance gouverne. C'est la grande et sainte mission de l'Eglise de reconquérir la vie publique » (Stöcker, *Christlich-Sozial*, p. 193. Bielefeld, Velhagen, 1885).

l'homme de lutte, invincible lors même que vaincu, et que se rappellent, comme une sorte d'attribut physique de son éloquence, tous ceux qui l'ont applaudi ou qui l'ont hué. Dans cette réunion qu'avait convoquée Stöcker, le socialiste Most, énergumène d'irréligion, traita Stöcker en intrus; il s'exclama, avec la grossièreté d'un Diderot, que les prêtres, qui boivent le vin et conseillent l'eau, n'avaient plus qu'à régler leurs comptes avec le ciel, et que l'univers en serait bientôt nettoyé [1]. M. Stöcker s'en retourna sans soldats, comme il était venu. Mais prêche-t-on jamais dans le désert, et, par là même qu'on parle et qu'on agit, ne déplace-t-on pas quelques ondes dans le remous de la vie publique? Stöcker en fit bientôt l'expérience. Soir par soir, avec de rares amis, il promenait son évangile à travers les pires auditoires; et son principal collaborateur, le missionnaire Wangemann, était accueilli, dans une réunion de femmes socialistes, par cette clameur générale : « *Massenaustritt aus der Kirche!* Sortons en masse de l'Eglise [2] ! » Cependant, dès le 18 janvier, quatre cents travailleurs étaient venus à Stöcker, et par conséquent à l'Eglise évangélique ; ils étaient mille en juin, trois mille à la fin de l'année [3], et la *Zukunft*, organe socialiste, commençait d'expliquer que si certains chefs du parti révolutionnaire professaient l'athéisme, le parti lui-même, sans irres-

[1] Voir le compte rendu de cette première réunion et le texte complet du discours de Most dans Stöcker, *Christlich-Sozial*, p. XII-XVI.

[2] Stöcker, *op. cit.*, p. XVIII-XIX.

[3] Göhre, *op. cit.*, p. 45.

pect et sans esprit sectaire, se bornait à réputer la religion chose privée [1].

Le résultat récompensait l'effort; et comme il le fallait poursuivre et préciser, M. Adolphe Wagner apporta son concours. Partageant son temps entre les travaux théoriques que Todt continuait d'inspirer et la collaboration active que Stöcker commençait à requérir, il aida le prédicateur de la cour à rédiger le programme du parti chrétien-social de travailleurs [2]. C'est à l'Etat surtout que le programme s'adressa. Sous la rubrique « organisation », il réclamait l'obligation de la corporation professionnelle, de l'arbitrage et de l'assurance ; sous la rubrique « protection ouvrière », il inscrivait le repos du dimanche, la suppression du travail des femmes et des enfants dans les fabriques, l'inspection hygiénique des ateliers, le rétablissement des lois sur l'usure, et l'acheminement vers une législation internationale du travail ; et, sous la rubrique « impôts », figuraient la progressivité de la taxe sur le revenu et des droits de succession, et la création d'un impôt sur les opérations de bourse. Le titre du parti, le contenu du programme, les premières manifestations électorales qu'on risqua, et dans lesquelles on ne craignit point, à Berlin, par exemple, d'opposer des candidats ouvriers aux candidats conservateurs [3], semblent bien prouver qu'à cette date le groupement de M. Stöcker, exclusivement composé de travailleurs, était un essai d'organisation du

[1] Stöcker, *op. cit.*, p. XXIV-XXVI.
[2] Stöcker, *op. cit.*, p. 21-23.
[3] Göhre, *op. cit.*, p. 63.

quatrième Etat. Avec cette coquetterie qu'il met à démontrer l'unité constante de sa carrière, le célèbre agitateur s'en est depuis lors défendu [1]; mais M. Paul Göhre, dans son instructive histoire du mouvement social-évangélique, maintient avec de bons arguments le caractère nettement ouvrier du premier parti Stöcker [2].

Quoi qu'il en soit, à la suite de la loi d'exception du 21 octobre 1878, qui débandait les forces socialistes et comprimait le mouvement ouvrier, M. Stöcker élargit peu à peu les bases de son parti : petits marchands, artisans, employés s'y présentèrent. Dans son premier recueil de discours, *Christlich-Sozial*, on observe qu'une harangue antisémite, prononcée le 5 janvier 1880, est adressée au « parti chrétien-social des travailleurs [3] » ; la suivante, du 4 février, est adressée au « parti chrétien-social [4] ». Cette chute d'un mot marquait le terme d'une évolution, à laquelle deux années avaient suffi ; le mouvement Stöcker était progressivement entré dans une voie nouvelle ; et du Stöcker héroïque, c'en était peut-être fait.

C'est au lendemain de la loi contre les socialistes et parmi le retentissement des premiers succès oratoires de Stöcker que le Conseil suprême

[1] *D. ev. Kz.*, 1896, p. 35. « La *Christlich-Soziale Arbeiterpartei* était, dès l'origine, une réunion des travailleurs *avec d'autres classes* pour triompher des égarements socialistes. » Cf. *D. ev. Kz.*, 1896, p. 2_9.

[2] Göhre, *op. cit.*, p. 59-64. — Sur le caractère purement ouvrier du programme primitif de M. Stöcker, voir aussi Naumann : *Was heisst Christlich-Sozial?* II, p. 34 (Leipzig, Deichert, 1896).

[3] Stöcker, *op. cit.*, p. 168.

[4] Stöcker, *op. cit.*, p. 176.

évangélique de Prusse, dominé par les mêmes préoccupations que l'empereur et son chancelier, jugea bon de compléter le rescrit suranné de 1863[1], exclusif de toute activité sociale de l'Eglise. Le nouvau rescrit, daté du 20 février 1879[2], interdisait aux pasteurs de s'occuper des problèmes sociaux, « auxquels, la plupart du temps, il sont fort peu initiés, » et expliquait qu'ils dépasseraient leur compétence en appuyant des pétitions en faveur des réformes sociales; mais on leur permettait, en revanche, « de mettre à profit leur expérience et leurs talents pour organiser des mutualités, des caisses pour la vieillesse et des caisses d'épargne, pour s'occuper des ouvrières, des enfants, des malades, de la salubrité des habitations, de la convenance des lieux de plaisir destinés aux travailleurs, ou de toute autre tentative d'une utilité générale (*gemeinnützig*) pour le bien des classes ouvrières ». Remarquez cette dernière phrase : elle est à deux tranchants. Spécimen par excellence du style officiel, qui signifie trop ou trop peu, elle permettra aux consistoires d'encourager ou d'entraver les pasteurs chrétiens-sociaux en alléguant, dans le premier cas, le bien des classes ouvrières, et, dans le second cas, l'obligation pour l'Eglise de ne rien tenter qui ne soit d'utilité générale. Avec les interdictions qu'il promulguait et les libertés élastiques qu'il concédait, le conseil suprême, en somme, faisait sauter quelques mailles dans le filet de précautions et

[1] Voir, sur ce rescrit de 1863, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 41.
[2] Le texte en est rappelé dans *D. ev. Kz.*, 1896, p. 42-43.

de réserves qui avait enchaîné jusque-là les pasteurs officiels épris d'action sociale. La coïncidence de ce fait avec la campagne antisocialiste qu'inaugurait le gouvernement n'échappa point à l'opinion prussienne ; on devina la genèse politique du rescrit, et l'on en sut peu de gré aux autorités évangéliques, auxquelles généralement on enlève le mérite de leurs bonnes actions en disant qu'elles n'ont fait qu'être obéissantes et qu'on accable impitoyablement sous la responsabilité de leurs maladresses en déclarant alors qu'elles ont accepté d'être esclaves. Pour la première fois, en 1879, l'Eglise protestante était invitée, par qui de droit, à s'occuper des travailleurs ; on réclamait, dans les hautes sphères, qu'elle se fît connaître à eux, et l'on entretenait ce vague espoir que son active charité, jointe à la justice répressive du gendarme, aurait raison du socialisme. M. Stöcker souhaitait davantage pour son Eglise ; mais c'était là du moins un peu de ce qu'il souhaitait, puisqu'il voulait que l'Eglise eût un rôle, et qu'en fait le rescrit de 1879 lui en ménageait un.

III

Si les développements du parti chrétien-social transformaient ce groupement de prolétaires en une agglomération composite, M. Stöcker, lui, se continuait : théocrate toujours, avec de moins grandes allures, mais avec une minutie plus exi-

geante. Et l'élargissement de son ambition, la ferveur de son antisémitisme, l'affermissement de ses liens avec le parti conservateur — sans parler, naturellement, de son action proprement religieuse — étaient autant de conséquences, immédiates ou lointaines, de cette impulsion théocratique qu'il renouvelait constamment en lui. M. Stöcker voulait imprégner de christianisme la vie entière de l'Allemagne; et voilà pourquoi, sans abdiquer d'ailleurs son programme de revendications ouvrières, il se mettait à la tête du *Mittelstand*, demi-plèbe et demi-bourgeoisie, courte mais tenace en ses ambitions. âpre au maintien de la propriété privée, mais détestant, dans les grandes fortunes, les ennemies victorieuses des petites — la même clientèle, en somme, qui, en 1895, installait les antisémites à l'Hôtel de Ville de Vienne[1].

Aux applaudissements de ces adhérents nouveaux, M. Stöcker s'exclamait que la question sociale, c'est la question juive[2] : affirmation qu'à peine il démontrait, car l'antisémitisme, chez lui, prenait immédiatement un caractère religieux. C'est en alléguant et en prouvant l'hostilité systématique, étrangement injurieuse, de la presse juive contre le nom chrétien et contre les institutions chrétiennes, que M. Stöcker, auprès de Guillaume I[er], comme auprès du public, justifiait ses propres vio-

[1] Sur cette introduction du *Mittelstand*, voir Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 295. Il estime, et volontiers répète, que l'homme de petit métier a bien souvent une situation plus dure que celle de l'ouvrier d'industrie (*Chronik*, 1896, p. 118).

[2] Stöcker, *Wach'auf, evangelisches Volk*, p. 591 (Berlin, libr. de la *Stadtmission*, s. d.) : « La question juive est devenue un *Schibolet* de la vie populaire.

lences[1]. Mouvement de défensive confessionnelle, réaction violente contre l'antichristianisme des juifs, expression négative de ses convictions chrétiennes à lui Stöcker, son antisémitisme trouvait, dans cette origine même, une limite; et l'on entendait le prédicateur dénoncer et réfuter ce qu'il appelait l' « erreur antisémite », c'est-à-dire les théories qui poussent à la haine des races et qui, dès lors, impliquent un manque de déférence à l'égard de l'Ancien Testament [2]. M. Stöcker prétendait venger l'orthodoxie des attaques du journalisme, et voilà pourquoi son antisémitisme était passionné; mais il la prétendait garder intégrale, avec toute la Bible, avec l'histoire de l'ancien peuple de Dieu, avenue de l'histoire chrétienne, et voilà pourquoi son antisémitisme était incomplet.

Et M. Stöcker, enfin, qui ne voulait soustraire à la prise de Dieu rien de ce qu'il pouvait atteindre,

[1] Accusé d'avoir attaqué dans une réunion publique, en 1880, le banquier Bleichröder, M. Stöcker écrivait à l'empereur : « J'ai, dans tous mes discours contre le judaïsme, déclaré publiquement que je n'attaque pas les juifs, mais seulement ce judaïsme frivole, athée, usurier, trompeur, qui est le malheur de notre peuple. Pour Berlin, il est évident aux amis de la patrie que l'esprit juif et l'esprit chrétien s'y disputent l'empire : les juifs ou nous! » (*D. ev. Kz.*, 1895, p. 371.) Id., p. 378-379, M. Stöcker insiste sur cette idée qu'aux juifs il est permis de tout attaquer et que, dès qu'on touche aux juifs, on est accusé d'intolérance. — Cf. son discours au Reichstag, le 4 mars 1896 : « Je ne comprend pas comment ces messieurs du côté gauche parlent constamment de ma fureur antisémitique; que ne parlez-vous de la rage sémitique contre l'Eglise? » (Id., 1896, p. 118.)

[2] Stöcker *Wach'auf*, p. 596, regrette les exagérations antisémites des *Deutch-Sociale Blätter*; p. 602, il montre que l'erreur antisémite, comme l'erreur philosémite, repose sur une conception fausse de l'histoire. Cf. *D. ev. Kz.*, 1896, p. 81. — Sur l'antisémitisme de Stöcker, voir aussi Göhre, *op. cit.*, p. 70-79.

devinait, apercevait même — tout conquérant est en quelque mesure un voyant — disséminée dans cet immense Berlin, une petite plèbe obscure, timide, insignifiante, sans ressort et sans initiative, n'ayant ni la force de la révolte, ni celle de la résignation consciente, souffrante et ne réfléchissant même point sur ses souffrances, ni bonne ni méchante, et s'affaissant avec une sorte de léthargie matérialiste le long des ornières de l'existence, partie languissante du corps social, point dangereuse à coup sûr, mais pitoyable à voir, foule sans opinion, et qui pourtant, dans nos régimes modernes, est l'un des facteurs impondérables de l'opinion. A ceux-là, qui sont vraiment les « petits », qu'importent les tribuns? Il leur faut de doux apôtres, des conseillers, des soutiens; ce ne sont point des organes qu'ils requièrent, ce sont tout simplement des soins. Stöcker, pour eux, s'exerçait à la tendresse ; et, appropriant aux besoins d'une capitale les institutions de la Mission intérieure, il développait à Berlin, à partir de 1882, les organisations de la mission urbaine (*Stadtmission*), pêcheuse et guérisseuse d'âmes[1].

Evoquons d'un coup d'œil ces divers paquets d'hommes et de femmes, dont Jésus redevenait le dieu et dont M. Adolphe Stöcker était le prophète. Ouvriers attirés au christianisme par l'appât d'un programme social, boutiquiers ou petits bourgeois qui saluaient dans Jésus la première victime des Juifs, infortunés de toutes catégories, enfin, pour qui la souffrance était comme une profession, et

[1] Voir ci-dessous, chapitre v.

qui se remettaient à aimer la religion moins encore pour le bien qu'elle leur faisait que parce qu'elle cherchait à leur en faire : tels étaient les instruments de ce qu'on appela le mouvement de Berlin[1]. Leur variété d'origines, leur nombre encore médiocre, ne permettaient point à M. Stöcker de les faire manœuvrer dans la mêlée politique comme une armée autonome et indépendante. Préoccupé pourtant de les y engager au plus tôt pour restaurer sans délai dans la vie publique le règne du christianisme, il offrit les troupes chrétiennes-sociales au parti conservateur, une infanterie à cette chevalerie. Tantôt par tradition de famille et tantôt par piétisme, les féodaux du « conservatisme » prussien ne séparaient point Dieu et la patrie, la chaire et le trône ; et, lorsque l'idéal théocratique de M. Stöcker se présenterait au seuil de leur cerveau, il y trouverait peut-être des complices, atavisme, instincts, préjugés même, qui l'aideraient à pénétrer.

En ébauchant cette alliance, M. Stöcker jouait une partie qu'il a mis quinze ans à perdre... Et les débuts en furent flatteurs : on traqua le socialisme et le libéralisme sur tous les domaines[2]. Sur le terrain politique, chrétiens-sociaux et conservateurs, dualité désormais unifiée, récoltèrent 40.000 voix à Berlin aux élections de 1881, 53.000 à celles de 1884, au lieu de 6.500 qu'en 1878 ils

[1] Sur le mouvement de Berlin, on peut consulter Schön : *Die Geschichte der Berliner Bewegung* (Leipzig, Oberdörffer, 1889).

[2] Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 22 : le parti chrétien-social ne prit pas seulement position contre le socialisme, mais contre tout ce qui était libéral, anti-chrétien.

avaient recueillies; ils retardèrent de dix ans la victoire du socialisme à Dresde et la lui disputèrent chaudement à Barmen [1]. Sur le terrain religieux, ils attaquaient de front la domination de la théologie « libérale » ou de la théologie « de juste milieu » dans les conseils des communautés paroissiales; les listes « positives », soutenues par eux, reprenaient le dessus [2]; Guillaume Ier s'en réjouissait, et Stöcker rêvait d'une église évangélique qui, plus indépendante de l'Etat, soustraite à l'hégémonie de bureaucrates accessibles à toutes les variétés de libéralisme, laisserait à l'initiative des fidèles, c'est-à-dire à l'initiative de Stöcker et de ses ouailles, le soin de surveiller et de corriger, dans les chaires des temples et même des universités, les nouveautés théologiques. Ni le mécontentement du vieil empereur contre les manifestations provoquées à Londres par un voyage de Stöcker, messager d'antisémitisme [3]; ni l'impression fâcheuse produite par une déposition du prédicateur, rendue en justice sous la foi du serment, et dont un détail fut reconnu inexact [4]; ni l'acharnement

[1] Göhre, *op. cit.*, p. 81. — Stöcker, *Dreizehn Jahre Hofprediger und Politiker*, p. 36-37 (*Berlin*, *Stadtmission*, 1895) donne des chiffres intéressants sur le progrès des tendances conservatrices à Berlin, entre 1878 et 1884; p. 39, il raconte qu'en mars 1888 l'empereur Guillaume Ier aurait dit : « Le mouvement berlinois a au moins apporté 50.000 voix conservatrices. » *D. ev. Kz.*, 1896, p. 53, Stöcker raconte les efforts ou les victoires du christianisme social à Dresde et à Barmen.

[2] Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 23. — Cf., sur le concours prêté par M. Stöcker à la victoire des positifs à Berlin, les déclarations de M. Kirms au congrès libéral du *Protestantenverein* (*Chronik*, 1896, p. 179).

[3] Stöcker, *Dreizehn Jahre*, p. 39-40.

[4] Voir les explications de Stöcker, *Dreizehn Jahre*, p. 42-44.

souvent odieux avec lequel la presse hostile, qualifiant de faux témoignage ce qui pouvait n'être qu'une inadvertance, criblait Stöcker de boue, de cette boue qui souille lors même qu'elle ne s'attache pas, ni les intrigues de tout genre, enfin, dont on essayait de l'envelopper, ne prévalaient contre la virile énergie du tribun. Il voulait un rôle universel et savait fort bien unifier ses multiples rôles: directeur de la mission urbaine, il incarnait la charité chrétienne ; chef du parti chrétien-social, il incarnait la justice chrétienne; champion des intérêts orthodoxes, il incarnait la foi chrétienne ; membre de la Chambre prussienne depuis 1879 et du Reischtag depuis 1881, il voulait incarner la politique chrétienne.

C'est cette dernière prétention qui mit en conflit M. Stöcker et M. de Bismarck. Le chancelier de l'Empire avait volontairement égaré, dans les oubliettes de sa longue mémoire, les raisonnements antisémites et les hymnes à l'Etat chrétien que, du haut de la tribune parlementaire, il avait autrefois commis [1]. Sa pensée réaliste avait émigré dans un domaine plus pratique ; et devenu dompteur de Parlements, il faisait consister la politique à repétrir de ses propres mains les partis avec lesquels il voulait gouverner, semblable à l'auteur dramatique qui tient compte de la réalité, mais qui, pour

[1] « J'accorde aux Juifs tous les droits, mais non point celui d'exercer une haute fonction dans un Etat chrétien... Je crois que la réalisation de la doctrine chrétienne est le but de l'Etat. » Ces deux phrases résument le discours que M. de Bismarck, député, prononçait au parlement de Francfort en 1847. Voir Ludwig Jacobowski : *Der christliche Staat und seine Zukunft*, p. 219 (Berlin, Duncker, 1894).

en être plus sûrement le maître, revendique le droit de la créer à nouveau. Changez l'individualité de l'un des personnages, la pièce se disloque : M. de Bismarck tenait à la cohésion de ses pièces et ne tolérait pas que des comparses indiscrets modifiassent, dans la coulisse, la physionomie des personnages, c'est-à-dire des partis. Or il unit un jour les conservateurs et les libéraux dans une commune majorité gouvernementale, et, sous le nom de *Cartell*, il tenait à la faire vivre. M. Stöcker entretenait, au sujet du parti conservateur, des visées précisément inverses de celles du chancelier : il le voulait chrétien-social, et M. de Bismarck le faisait s'acoquiner avec des libertins ; il le voulait antisémite, et M. de Bismarck l'associait à une tactique que la presse juive approuvait ; il le voulait chrétien tout court, et le *Cartell*, tel que le réalisait M. de Bismarck, était la négation même d'une politique chrétienne[1]. Sur le damier de l'Allemagne parlementaire, il y avait donc un pion que M. Stöcker et M. de Bismarck cherchaient à promener en sens divergents, et qui pis est, le chancelier soupçonnait le pasteur d'y prétendre introduire en tapinois un pion nouveau, une sorte de Centre évangélique, parti mi-politique, mi-religieux, comme l'était le Centre catholique. M. de Bismarck avait trop d'un Centre, et il avait assez des prédicants[2].

[1] Sur les dispositions de M. Stöcker à l'égard du *Cartell* et de toute politique d'alliance entre conservateurs et libéraux, voir Stöcker, *Wach'auf*, p. 589, et *Dreizehn Jahre*, p. 17-28.

[2] Sur les dispositions de M. de Bismarck à l'égard des « longues redingotes », des « redingotes de pasteurs », voir Stöcker,

C'est sur ces entrefaites que M. Stöcker, le ?8 novembre 1887, dans une réunion demeurée élèbre sous le nom de réunion Waldersee, renontra le plus beau succès et sans doute le plus grand malheur de sa vie. Devant un vaste audioire, qui semblait rassemblé pour fêter les fianailles entre la mission urbaine et certains cercles évots de la cour de Prusse, une voix princière 'éleva. « En présence des tendances d'un parti narchiste et incroyant, disait l'orateur, la plus fficace défense du trône et de l'autel consiste à amener l'homme incroyant au christianisme et à 'Eglise, et par là, à la reconnaissance de l'autorité égale et à l'amour de la monarchie. Il faut, pour ela, mettre en valeur la pensée sociale chrétienne vec plus d'insistance qu'on ne l'a fait jusqu'ici [1]. » e chrétien-social qui se révélait n'était autre que e jeune prince Guillaume, qui devait, l'année suiante, prendre la couronne impériale.

Combien immense fut l'effet de ces paroles, de uel débordement d'injures M. Stöcker fut l'objet ans les journaux dévoués au chancelier ou souis aux influences juives, avec quel acharnement n dénonça le complot du bigotisme (*Muckerei nd Stöckerei*) contre l'hégémonie des Hohenzolern [2]: le récit mérite d'en être lu dans la dernière

reizehn Jahre, p. 5. Id., p. 29-30, Stöcker nie qu'il ait jamais oulu fonder un Centre.

[1] Le texte de ce discours est rappelé dans la *Chronik*, 1896, . 219.

[2] Le *Korrespondent* de Hambourg expliquait que, lorsque les artis ecclésiastiques sont tout-puissants à la cour, le prestige es Hohenzollern est en baisse; la *Post*, sous la plume du baron e Zedlitz, signalait la levée de tous les cercles éclairés contre la

brochure de M. Stöcker : *Treize Ans à la Cour.* Les manœuvres hostiles furent victorieuses, et dans cet opuscule on peut suivre les déceptions successives de l'écrivain : l'évolution qu'inaugura Guillaume II, en 1888, vers la politique du *Cartell*[1]; l'adhésion plus notoire qu'il y donna en 1889, la défense faite à M. Stöcker de continuer son activité politique ; et sa retraite finale, en 1890, de ses fonctions de prédicateur de la cour [2]. De cette avalanche de désillusions, le résultat seul doit ici nous intéresser : la politique chrétienne-sociale, qui, en 1878, avait aspiré, vainement d'ailleurs, à pénétrer au Parlement en ne comptant que sur elle-même, sur Dieu et sur les ouvriers, et qui pendant les dix ans qui suivirent, désireuse d'un ascendant immédiat, avait fait appel, dans le pays, aux catégories d'électeurs les plus diverses, et dans le Parlement, au parti conservateur, fut tour à tour évincée, entre 1887 et 1890, des couloirs du Parlement, des antichambres du chancelier, de la chapelle du palais impérial.

Que si M. Stöcker, à ce tournant de sa carrière, vous faisait l'effet d'un vaincu, détrompez-vous : il est encore un vainqueur. Par une coïncidence édifiante, véritable leçon de désintéressement et de détachement, ces années 1889 et 1890, qui détruisirent à jamais une partie des espérances politiques de M. le pasteur Stöcker, marquèrent

Muckerei et la *Stöckerei*, et accusait la *Stadtmission* de n'être qu'un prétexte pour engager le prince dans un parti politique... (Voir Stöcker, *Dreizehn Jahre*, p. 1-17).

[1] Stöcker, *Dreizehn Jahre*, p. 17-28.

[2] Voir Stöcker, *Dreizehn Jahre*, p. 46-53.

en même temps l'époque culminante de ce qu'on a qualifié, non sans quelque impropriété, le « socialisme » des Hohenzollern. Depuis 1881, le césarisme et le parlementarisme avaient commencé de concourir entre eux pour doter l'Allemagne d'une législation sociale : Guillaume Ier, dans plusieurs messages remarqués, avait réclamé la « guérison des maux sociaux » et un « développement positif du bien-être des travailleurs » ; et ces lignes, adressées à son parlement, étaient moins l'expression d'un vœu que la définition de son devoir d'empereur, que son parlement lui devait permettre de remplir. Se piquant de continuer l'aïeul, et jaloux d'apparaître aux yeux de l'univers comme le *deus ex machina* qui dénouerait le problème social, Guillaume II, à la date du 4 février 1890, expédia au chancelier de l'Empire et au ministre des travaux publics ces fameux rescrits sociaux que Manning, peu de jours après, saluait comme « l'acte le plus sage et le plus digne qu'eût fait un souverain de notre époque ». « J'ai annoncé dès mon avènement, écrivait le jeune empereur, ma décision de poursuivre le développement de notre législation dans le sens que mon grand-père, qui repose en Dieu, a lui-même marqué, en s'occupant, dans l'esprit de la morale chrétienne, de cette partie du peuple qui est économiquement la plus faible[1]. » Et le 15 mars 1890, M. de Berlepsch, ouvrant la conférence internationale de Berlin, proclamait au nom de son maître

[1] On peut lire ces divers rescrits impéraiux dans Nikel : *Die soziale Gesetzgebung des deutschen Reiches*, p. 5 et suiv. (Münster, Schöningh, 1893).

que chercher une solution de la question ouvrière n'est point seulement un devoir de charité, mais aussi un devoir de gouvernement. Or, si l'on veut trouver à ces déclarations un commentaire historique anticipé, qui en donne la genèse en même temps que le sens, c'est à deux sources qu'il faut recourir: d'une part, les nombreux documents législatifs et écrits théoriques émanés, depuis 1848, du parti catholique allemand [1]; d'autre part, cette littérature plus restreinte qui, depuis 1878, portait la signature ou trahissait l'inspiration du pasteur Adolphe Stöcker. Porte-drapeau de l'idée sociale-évangélique, on le congédiait, en l'accusant d'avoir ravalé cette idée parmi les intrigues du parlement; mais c'est elle qui dictait les actes de l'Etat [2]; soustraite à la disgrâce du *leader* qui l'avait révélée et du parti qui se réclamait d'elle, il semblait qu'elle eût acquis un partisan suprême, qui l'érigeait en idée nationale [3].

En outre, pour le service de sa politique, Guillaume II demandait le concours de l'Eglise évangélique, et le conseil suprême, toujours docile,

[1] On consultera très utilement, sur l'activité sociale du parti catholique allemand, que nous espérons étudier plus tard : Johannes Wenzel, *Arbeiterschutz und Centrum mit Berücksichtigung der übrigen Parteien* (Berlin, imprimerie de la *Germania*, 1893), et les écrits de M. Kannengieser (Paris, Lethielleux).

[2] M. Stöcker, d'ailleurs, passant outre à sa disgrâce, élaborait, en 1891, le programme d'une « association sociale-monarchique » et rendait hommage à Guillaume II dans sa brochure: *Sozialdemokratie und Sozialmonarchie*, p. 23 (Leipzig, Grunow, 1891).

[3] Voir, à l'appui de cette remarque, Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 53. — L'ensemble de la législation sociale de l'Empire allemand jusqu'en 1893 a été exposé dans un opuscule, court et précis, de M. Nikel: *Die soziale Gesetzgebung des deutschen Reiches* (Münster, Schöningh, 1893).

rédigea une réponse conforme le 17 avril 1890. Nous avons dit entre quelles digues le rescrit de 1879 avait canalisé l'activité sociale des pasteurs : depuis onze ans, des fissures s'y étaient produites ; les premiers succès de M. Stöcker avaient suscité des émulations, et de-çà, de-là, à travers l'Empire, des ecclésiastiques s'essayaient à l'imiter, tantôt pour faire pièce au catholicisme social et tantôt par amour du Christ. On discutait volontiers, dans les synodes, l'attitude qui seyait aux ministres de l'Evangile en face de la crise sociale ; et les opinions s'entre-choquaient, les uns soutenant que l'Eglise, ouverte à tous, doit s'imposer la plus grande réserve, et les autres objectant qu'abandonnée par beaucoup, elle doit les reconquérir en avisant à leurs besoins. On débattait aussi sur la façon de combattre le socialisme [1]; les timidités correctes professaient que la chaire est la seule tribune où l'Evangile puisse être étalé, et les audaces bouillonnantes, pressées d'affronter les erreurs du dehors, flétrissaient cette théorie comme le voile d'une lâcheté. La voix du conseil suprême domina bien vite le bruit de ces colloques [2]. Après avoir rappelé que l'Eglise n'a

[1] M. Möller, surintendant pour la province de Saxe prussienne, dans une conférence faite en 1886, admettait l'activité sociale des pasteurs, mais comme quelque chose d'étranger à leur charge propre ; et, sans faire une règle aux pasteurs d'intervenir dans les réunions publiques d'un caractère social, il disait que cette intervention serait précieuse si les pasteurs étaient assez préparés (*Das ausseramtliche Leben des Geistlichen*, p. 22 et 25, Wittenberg, Herrosé, 1886). — La question demeure toujours discutée ; voir Schultze : *Die Frage der evangelischen Arbeitervereine* (Leipzig, Wigand, 1895).

[2] Le texte de ce rescrit est rappelé dans *D. ev. Kz.*, 1896, p. 53-55.

point mission de trancher la question sociale ou de prendre position en faveur d'un système économique, « soit proposé, *soit en vigueur*, » — phrase qui déchargeait les pasteurs de l'obligation parfois ingrate de défendre l'ordre existant ; — le conseil leur adressait deux invitations très nettes. Théoriquement, ils devaient se faire les avocats du quatrième Etat. « La protection du bien-être matériel des travailleurs et de leur famille, disait le rescrit, est une des conditions préalables pour le relèvement de leur vie matérielle et morale. L'Eglise doit faire en sorte que les besoins légitimes des travailleurs reçoivent satisfaction, que des mesures soient prises contre l'exploitation abusive de leurs forces et des forces de leur famille, que les classes possédantes, par d'actives mesures préventives, empêchent le fossé de se creuser entre elles et les classes pauvres, et qu'on fasse des efforts pour le combler. » Pratiquement, les pasteurs étaient conviés à sortir de leurs temples pour lutter contre le socialisme « qui, des mines et de l'industrie, se répand dans les métiers, à la campagne, parmi les domestiques » ; le rescrit ordonnait que « partout où cela serait possible, dans les villes comme à la campagne, on fît effort pour que l'ecclésiastique, dans des réunions libres et contradictoires, se montrât aux travailleurs et détruisît les préjugés. » Et, conformément à ces tendances, le synode général de 1891 recommanda aux pasteurs de prêter attention au mouvement socialiste et de répandre la doctrine des saints livres sur la propriété et le travail ; il ajouta, même, que l'enseignement théologique des universités ne devait

pas négliger « le point de vue social de l'Ecriture[1] ».

C'était la vie publique ouverte à l'Eglise prussienne : on la poussait à risquer des sorties, à tenter des trouées, comme l'avait fait depuis longtemps, sous les regards jaloux de M. Stöcker, le catholicisme rhénan. En 1878, au moment où M. Stöcker avait commencé sa campagne, le mouvement évangélique-social n'avait point encore dépassé la phase académique; l'année 1890 marquait le plein épanouissement de ce que nous en appellerions volontiers la phase ecclésiastique. A cette même heure d'histoire, Léon XIII promulguait son encylique sur la condition des ouvriers. La religion chrétienne, qui parfois s'attardait encore, timide, dans la douce moiteur des chapelles, ou qui grelottait, miséreuse, dans la nudité des temples, était mise à l'air libre, en plein soleil, par le double vouloir du Pape et de l'Empereur. De ces deux vouloirs, le premier seul devait durer[2].

[1] Voir *Chronik*, 1892, p. 16-17. — En revanche, le 18 juin 1890, le consistoire de Brunswick publiait encore un arrêté fort timide, relatif à l'attitude sociale des pasteurs: on en trouve le texte dans Schall, *Die Socialdemokratie in ihren Wahrheiten und Irrthümern und die Stellung der protestantischen Kirche zur sozialen Frage*, p. 286-288 (Berlin, Staude, 1893). Et en cette même année 1890, à la sixième conférence générale luthérienne, tenue à Hanovre, le rapport sur la position du luthéranisme à l'égard de la question sociale était hostile aux tentatives sociales des pasteurs (Schall, *op. cit.*, p. 293-294).

[2] Le moment était proche où, suivant l'expression de M. Stöcker, « pendant que, législativement, on réalisait les pensées chrétiennes-sociales, on combattait par tous moyens le mouvement chrétien-social » (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 281).

IV

En donnant ainsi la consigne de l'action sociale, le conseil suprême évangélique répondait excellemment à un état d'esprit et à un besoin d'âme qui devenaient de plus en plus fréquents parmi les jeunes pasteurs. On eût dit que la génération qui vieillissait avait dépensé tout son enthousiasme, épuisé toute sa ferveur, à réaliser d'abord, et puis à contempler une fois réalisé, l'idéal patriotique d'une Allemagne unifiée ; au surplus, à l'époque où elle avait fréquenté les universités, l'enseignement de l'économie politique, qu'incarnaient alors les grands noms d'Hildebrandt et de Roscher, reposait inconsciemment sur le postulat du libéralisme économique, et était plutôt une école de « laisser faire » qu'une école d'action sociale. Mais avec le temps, une jeunesse avait mûri, dont l'idée de patrie, devenue, par le fait même des victoires, moins exigeante et moins absorbante, ne suffisait plus à remplir le cœur, et qui voulait le bonheur du peuple allemand comme les pères en avaient voulu la grandeur ; et pendant qu'elle apprenait la théologie, les échos du socialisme de la chaire, répandu depuis vingt ans par Wagner et ses disciples [1], s'égaraient au milieu

[1] Si l'on est curieux de savoir comment a rayonné cet enseignement, et quel rôle il a joué dans la vie allemande contemporaine, on n'en saurait trouver une indication plus précise, ni

d'elle, perçus tout de suite et retenus avidement: dans les universités allemandes, les murs ont des oreilles, et les étudiants aussi. Ce jeune clergé protestant eut un moment d'ivresse lorsqu'il lui parut, en 1890, que la science économique et l'Eglise évangélique, de concert, le poussaient au relèvement des masses. Ne perdons point de vue, désormais, cette alliance, toujours plus consciente et toujours plus visible, de la science et du protestantisme social : elle aura des conséquences que nous indiquerons en leur lieu.

Observons aussi que c'est en faveur du quatrième Etat, surtout, que le rescrit de 1890 réclamait l'action de l'Eglise ; et les applications du christianisme social qu'il comportait se rapprochaient davantage des premières créations de M. Stöcker que de ses créations subséquentes : les travailleurs (*Arbeiterstand*), beaucoup plus que le *Mittelstand*, étaient désignés aux caresses de l'Eglise. Si bien que ce rescrit était plutôt une victoire du Stöcker de 1878 que du Stöcker ultérieur ; et l'on peut dès à présent comprendre pourquoi le mouvement provoqué par le rescrit se produira fréquemment à côté de ce second Stöcker et finira par s'écarter de lui.

C'est aux cercles évangéliques de travailleurs que profita tout d'abord le déchaînement des ardeurs sociales [1]. Lorsque, en 1882, la piété sectaire d'un mineur de Westphalie avait fondé

mieux éclairée par des observations personnelles que dans un travail de M. Théodore Ruyssen, publié, de septembre à novembre 1896, dans la *Revue politique et parlementaire*.

[1] Sur ces cercles, voir Göhre, *op. cit.*, p. 108-134.

le premier de ces cercles, il était loin de penser qu'un jour un mouvement ouvrier en sortirait ; et ce n'est point au capitalisme, mais à l'ultramontanisme, qu'il désirait opposer un épouvantail. Il assurait aux membres de ces groupements confessionnels d'honnêtes plaisirs, des conférences instructives, et je ne sais quelle vaccination contre le « jésuitisme », d'autant plus sûre que les jésuites étaient sévèrement expulsés de l'Empire : les préoccupations sociales étaient reléguées à l'arrière-plan [1]. Elles en furent retirées peu à peu par un théologien de München-Gladbach, M. Weber, disciple de M. Stöcker ; et elles prirent dans la vie des cercles une place plus considérable à mesure que, dans l'Empire, ces groupements se multipliaient. Le rescrit de 1890 fut pour cette évolution une aide décisive : il n'y avait, en 1888, que 70 cercles ; ils étaient, en 1891, 220, et le chiffre des adhérents avait passé de 20.000 à 63.000 [2].

Pratiquement, les cercles évangéliques de travailleurs étaient un terrain des plus opportuns pour l'application du rescrit dans l'Eglise prussienne. Mais l'activité sociale, où les jeunes pasteurs étaient novices et les vieux plus novices

[1] Sur la fondation du premier de ces cercles à Gelsenkirchen en 1882, par le mineur Fischer et l'instituteur Bischof, voir Weber, *Praktische Anweisung zur Begründung und Leitung evangelischer Arbeitervereine* (Leipzig, Braun, s. d.). C'est grâce à M. Bischof que la préoccupation sociale n'était pas absolument bannie de ce premier cercle ; le but essentiel était un but de résistance anticatholique. Cf., sur le caractère anticatholique des premiers cercles, Wurster : *Die Lehre der inneren Mission*, p. 113 et 247-250.

[2] Voir Göhre : *op. cit.*, p. 119. Il y avait, en 1896, 350 cercles et 80.000 membres.

encore, réclamait des études théoriques, une maturation, et je n'oserais dire une doctrine, mais du moins un système d'indications et un certain examen des tactiques : la création des congrès évangéliques-sociaux[1], dont le premier eut lieu en mai 1890, pourvut à ces besoins. M. Stöcker en fut le principal initiateur ; avec une complaisance dont la loyauté ne s'est jamais démentie et qui fut blâmée pourtant par certains organes conservateurs strictement orthodoxes[2], il ouvrit ces congrès à toutes les nuances théologiques et politiques de l'Eglise évangélique. La composition du comité directeur traduisit cette impartialité. On eut annuellement l'occasion piquante de voir assis côte à côte, sur la même estrade, associés par les mêmes visées sociales, des duellistes en théologie que la question du symbole mettait constamment aux prises ; et une fois, à Francfort, l'inélégante saillie d'un orateur orthodoxe contre M. Adolphe Harnack fut vertement désavouée par les amis de M. Adolphe Stöcker[3].

Ces congrès fort éclectiques se proposaient « de rechercher sans préjugés les conditions sociales du peuple allemand, de les apprécier d'après la norme des exigences morales et religieuses de l'Evangile, et de rendre celles-ci plus fructueuses

[1] Sur les congrès évangéliques-sociaux, voir Göhre : *op. cit.*, p. 135 162.

[2] Voir, sur cette défaveur auprès d'un certain nombre de conservateurs, Stöcker : *D. ev. Kz.*, 1896, p. 281.

[3] Sur cet incident, provoqué par le pasteur Weicker, voir la *Ckronik*, 1894, p. 192, 281 et 331 : Stöcker se plaignit de cet incident et continua de maintenir qu'entre protestants de diverses nuances l'union sur le terrain social était possible.

et plus efficaces pour la vie économique actuelle[1] ». On débuta, comme il était naturel, par des tâtonnements. Il y avait d'un côté les « stöckeriens », qui, toujours obsédés par les ambitions de leur chef, n'auraient pas été fâchés que les congrès devinssent le point de départ d'une action politique et parlementaire au profit du christianisme social[2]. Et, d'un autre côté, l'école de M. Sulze, pasteur à Dresde, réclamait que l'action chrétienne-sociale se laissât encadrer dans une organisation rajeunie des communautés évangéliques[3]. La communauté comprenant cinq mille âmes au plus, divisée et subdivisée savamment, répartissant entre l'élite de ses membres la garde assidue de tous les autres, et, tout en haut, son pasteur répandant l'esprit évangélique-social à travers ces canaux et sous-canaux bien agencés, et par lesquels toutes les maisons de la paroisse seraient, si l'on ose dire, desservies : telle est l'originale conception de M. Sulze[4] ; il en a fait l'application dans un faubourg de Dresde ; et d'après lui, comme d'après beaucoup de théologiens libéraux, l'Eglise évangélique, laissant au papisme le soin de poursuivre des améliorations économiques, en devait poursuivre exclusivement la condition préa-

[1] Göhre, *op. cit.*, p. 144.

[2] Göhre, *op. cit.*, p. 153.

[3] Au sujet des conceptions de M. le pasteur Sulze, voir son livre : *Die evangelische Gemeinde* (Gotha, Perthes, 1891).

[4] Sulze, *op. cit.*, p. 114-126. — Entre autres critiques de ses idées, on peut lire celle qu'en a donnée M. Seydel : *Wie gewinnt die evangelische Kirche ihre verlorenen Glieder wieder?* p. 17-19 (Berlin, Haack, 1895). — Cf. Uhlhorn : *Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, p. 41 (Göttingue, Ruprecht, 1892).

lable, c'est-à-dire la formation évangélique-sociale des âmes. Pour orienter le congrès évangélique-social, oscillant entre ces diverses tendances, l'influence de M. Paul Göhre fut souveraine.

Au mois de juin 1890, au lendemain même du premier congrès, M. Göhre, candidat en théologie, revêtait un bourgeron et s'en allait travailler dans une usine de Chemnitz. Il y passa trois mois, regarda tout, écouta tout. Des spectacles qu'il eut sous les yeux, il conclut que la grande industrie créait à la masse des travailleurs un régime d'existence incompatible avec l'observation même de la morale ; que la famille ouvrière était détruite par les conditions économiques ; et qu'un certain nombre de ménages, pour ajouter à leurs salaires le supplément indispensable, devaient soumettre leurs enfants à la promiscuité, fréquemment renouvelée, d'ouvriers et d'ouvrières célibataires (*Schlafburschen*), admis, pour quelques pfennigs, à partager la commune couchette du plancher[1]. Tous socialistes en bloc, non par adhésion doctrinale, mais parce que les socialistes leur proposaient une organisation et une représentation[2] ; tous respectueux de la personne de Jésus, parfois considéré comme une première ébauche de Bebel ; et tous, enfin, rendant à l'Eglise évangélique oubli pour oubli[3] : c'est là ce que M. Göhre put induire de leurs propos. Il raconta lui-même, dans un livre qui fit du bruit, son commerce avec ce prolétariat

[1] Göhre, *Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche*, p. 12-39 et 191-211 (Leipzig, Grunow, 1891).
[2] Göhre, *Drei Monate*, p. 127, 135 et 142.
[3] Göhre, *Drei Monate*, p. 142-190.

à demi sauvage, engrais vivant qui, dans la plupart des grandes villes, a recouvert le vieux terreau chrétien, et sur lequel fleurissent, d'un éclat parfois inquiet, les merveilles de nos civilisations scientifiques. Au terme de son récit, M. Göhre se reportait vers les congrès évangéliques-sociaux dont il était le secrétaire général ; et, fort de son expérience, il leur assignait cette double mission de révéler aux classes éclairées et à l'Etat, en la confrontant avec l'idéal chrétien, la situation des travailleurs, et de guider la sollicitude des pasteurs pour le relèvement de ces misères, d'être tout ensemble, en deux mots, une tribune pour l'opinion et une école pour le clergé [1].

Tandis que certains amis de M. Stöcker eussent fait dégénérer le congrès en un vestibule du Reichstag et certains amis de M. Sulze en une conférence d'organisation paroissiale, M. Göhre eut le grand honneur d'en énoncer et d'en faire appliquer la vraie définition [2]. Il y fit rattacher une série d'institutions utiles : un bureau de renseignements pour l'activité évangélique-sociale, une collection de brochures évangéliques-sociales, des cours évangéliques-sociaux enfin, créés à l'imitation des cours pratiques sociaux de l'abbé Hitze [3]. La patience allemande est d'une telle longueur, et plus encore d'une telle densité que l'on peut,

[1] Göhre, *Drei Monate*, p. 221.

[2] Il demeure néanmoins inexact de dire, comme l'a prétendu la *Konservative Korrespondenz*, en octobre 1895, que les congrès évangéliques-sociaux ont été commencés à l'instigation du livre de M. Göhre (Harnack et Delbrück, *Evangelisch-Sozial*, p. 108. Berlin, Walther, 1896).

[3] Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, p. 148-149.

en très peu de jours, devant des auditoires qui donnent douze à quinze heures d'attention, ramasser une série de leçons extrêmement variées, confiées à des professeurs divers, sur l'ensemble des questions économiques. C'étaient là comme les annexes des congrès évangéliques-sociaux. Quant aux congrès eux-mêmes, dont le septième s'est tenu en mai dernier, ils étaient le rendez-vous d'intelligences d'élite : M. le professeur Kaftan essayait d'y préciser les rapports du christianisme et de l'économie politique (1893), et M. le professeur Harnack, à demi fasciné par les idées de M. Sulze, faisait revivre le tableau des primitives communautés chrétiennes, organisées pour le bien social de leurs membres en même temps que pour leur bien religieux (1894). M. le professeur Cremer traitait du rôle que doit jouer la question sociale dans la prédication (1894), et M. le professeur Adolphe Wagner apportait un exposé critique du programme socialiste (1892). M. le pasteur de Bodelschwingh, mentor de la philanthropie protestante, parlait des logements ouvriers (1890), et M. de Massow, dont le livre : *Réforme ou Révolution*, fut, en 1894, très remarqué, développait les devoirs de l'Etat envers les ouvriers qu'il emploie (1895) ; Mme Gnauck-Kühne, qui pour mieux apprécier la condition des travailleuses s'est faite cartonnière quelque temps durant [1], introduisait au congrès les revendications féministes (1895), et

[1] Mme Elisabeth Gnauck-Kühne, née en 1852, a consigné les résultats de ses expériences ouvrières dans son opuscule : *Die Lage der Arbeiterinnen in der Berliner Papier-Industrie* (Leipzig, Duncker, 1896); elle a joué un rôle important au début de 1896,

M. Stöcker était toujours sur la brèche, aimant ces interventions oratoires qui ressemblent à des assauts ; économistes, théologiens, hommes d'œuvre, s'éclairaient mutuellement [1], et les délégués des cercles évangéliques d'ouvriers se plaisaient à tenir leurs propres assemblées annuelles à la porte de ces congrès imposants, les séminaires de l'action à côté des meetings de la pensée.

Mais, parmi cette armée sociale-évangélique qui s'instruisait dans les congrès et manœuvrait dans les cercles, on vit peu à peu deux ailes se former, bifurcation qui fut le prélude d'une crise. En face de M. Stöcker, un pasteur de Francfort-sur-le-Mein, Saxon d'origine, M. Frédéric Naumann, arborait lentement un drapeau de nuance inédite. Il était escorté, poussé même, par ceux qui se qualifiaient les « jeunes » ; mais jamais ne furent oubliées, à aucun moment de ce schisme, la politesse et la déférence dues à M. Stöcker ; et la croissance de ce parti nouveau resterait incomprise, si l'on y voyait, purement et simplement,

dans la grande grève des confectionneuses de Berlin (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 221). Quant à sa conférence faite au Congrès d'Erfurt en 1895, elle a été publiée sous ce titre : *Die sociale Lage der Frau* (Berlin, Liebmann, 1895). — Cette intervention du féminisme dans les congrès évangéliques-sociaux choqua quelques représentants du protestantisme social, entre autres M. de Nathusius, qui ne vint point à Erfurt (*D. ev. Kz.*, 1895, p. 213-214).

[1] Le pasteur Otto Kraft, dans un opuscule intitulé : *Die Harmonie der sechs ersten evangelisch-socialen Congresse* (Halle, Kegel, 1896), a montré, non sans optimisme, l'homogénéité d'esprit et de conclusions des six premiers congrès. — Voir aussi, sur ces congrès, Naumann : *Was heisst Christlich-Sozial ?* Zweites Heft, p. 1-13 (Leipzig, Deichert, 1896).

un symptôme de cette impatience grossière que mettent parfois les jeunes gens à creuser la fosse des vieillards : il y avait, entre ces « jeunes » et M. Stöcker, et plus encore entre eux et les amis de M. Stöcker, une divergence de tendances et de désirs. L'ancien prédicateur de la cour, en dépit de ses nombreuses difficultés, demeurait un homme politique ; en dépit des déceptions que lui avaient infligées la plupart de ses amis conservateurs par leur accession au défunt *Cartell* de M. de Bismarck, il demeurait un membre assidu du parti conservateur ; le programme qu'il élaborait en 1891 pour la « réunion monarchique-sociale » rendait plus notoires encore les liens qui l'unissaient à cette fraction [1] ; et l'on put croire, en décembre 1892, que ces liens étaient réciproques, lorsqu'elle admit, dans son propre programme de Tivoli, la plupart des revendications chrétiennes-sociales de M. Stöcker [2]. Or, cette alliance à laquelle il était enchaîné par son besoin de jouer un rôle politique comportait des rançons. Si le christianisme social s'attachait au « conservatisme » prussien, il devait tout d'abord refuser son concours à la formation de groupements ouvriers indépendants, qui permettraient aux prolétaires d'organiser eux-mêmes la défense de leurs intérêts et le succès de leurs revendications ; il devait en second lieu laisser de côté la question des contrats agraires et des

[1] Stöcker, *Sozialdemokratie und Sozialmonarchie*, p. 30-32 (Leipzig, Grunow, 1891).

[2] Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, p. 93-94. — On trouvera le texte complet du programme de Tivoli dans Habermann : *Christentum und Staat*, p. 70-72 (Leipzig, Grunow, 1893).

ouvriers agricoles, essentiellement déplaisante pour la féodalité conservatrice; il devait enfin adapter aux maximes de ce groupe politique son attitude à l'endroit du socialisme. Voilà le triple sacrifice que les « jeunes » ne voulaient ni ne pouvaient faire.

M. Göhre leur enseignait que les masses appréciaient, dans le socialisme, un instrument d'organisation ouvrière, et que le christianisme devait tenir compte de cette leçon [1]. Il développait, au congrès social-évangélique de 1894, de concert avec M. Max Weber, professeur à l'université de Fribourg-en-Brisgau, les résultats d'une vaste et curieuse enquête sur la situation de la plèbe rurale [2]; et les grands propriétaires terriens du parti conservateur, tout disposés naguère à montrer aux ouvriers des villes une bienveillance dont les industriels seuls payaient les frais, protestaient au contraire et se rebellaient dès que le christianisme social prétendait s'interposer entre eux et les travailleurs des campagnes [3]. M. Naumann, enfin, dans les congrès évangéliques et dans les meetings socialistes, dans ses écrits d'économie chré-

[1] Göhre, *Drei Monate Fabrikarbeiter*, p. 142 et 214. C'est au même point de vue que M. Naumann envisage le socialisme, — comme un effort d'organisation, non comme un système utopique (*Einige Gedanken über die Gründung christlich-socialer Vereine*, p. 10. Berne, Siebert, 1896).

[2] Voir *Chronik*, 1894, p. 185. — Pour cette enquête, des questionnaires avaient été envoyés à 15.000 ecclésiastiques et des réponses par 1.100. — A la suite du congrès de Francfort et du rapport de M. Göhre, la *Schlesische Zeitung* et d'autres journaux conservateurs déplorèrent les attaques du rapporteur contre la grande propriété, appui du trône (*Chronik*, 1894, p. 236-237).

[3] Sur le programme agraire des « jeunes », voir Naumann : *Was heisst Christlich-Sozial*, II, p. 64-112.

tienne et dans son journal la *Hilfe*, créé en 1894, exposait les bienfaits de l'agitation socialiste en même temps que les faiblesses de l'idéal marxiste ; il justifiait le principe même d'un parti purement ouvrier ; il en étudiait avec sympathie les programmes et les congrès, épiant l'acheminement de la démocratie socialiste vers une politique « plus pratique, plus utile au peuple », et laissant aux « journaux bourgeois » le soin de disserter si les évolutions de cette démocratie la rendaient « plus ou moins dangereuse » ; il traitait, enfin, les agitateurs révolutionnaires avec une cordialité à laquelle le christianisme social ne les avait guère habitués [1].

Avec M. Frédéric Naumann, le protestantisme social, en Allemagne, s'est fait cordial; il ne

[1] M. Naumann se réjouit que l'agitation socialiste ait montré aux travailleurs que leur sort est insupportable et qu'elle ait éveillé leur esprit de contradiction (Voir son article de la revue *Die Wahrheit*, 15 mai 1895, p. 95. Stuttgart, Frommaun). — Il voudrait instruire, au sujet du socialisme, les classes riches : il se plaint que leur presse ne leur en présente qu'une caricature (*Soziale Briefe an reiche Leute*, p, 15. Göttingue, Ruprecht, 1895), que le riche ne comprenne pas la source psychologique du socialisme (p. 18), qu'il n'aille pas aux réunions socialistes (p. 25). — De même, il voudrait que les classes cultivées fassent, si l'on peut ainsi dire, l'éducation de la masse socialiste, et il rappelle ce mot d'un chef socialiste : « Nous n'avons pas encore eu le temps de travailler la morale » (*Einige Gedanken über die Gründung christlich-sozialer Vereine*, p. 23. Berne, Siebert, 1896). — Ce qu'il reproche surtout aux socialistes, c'est leur politique de laisser aller à l'égard des progrès du capitalisme et la désinvolture avec laquelle ils laissent s'empirer le régime économique actuel, afin d'en recueillir plus tôt la succession (*Soziale Briefe*, p. 34 ; — *Washeisst Christlich-Sozial ?* I, p. 51). — Nathusius, *Was ist christlicher Sozialismus?* p. 35 (Berlin, Reuther, 1896), reproche à M. Naumann de se montrer plus sévère pour les conservateurs que pour les socialistes.

l'avait jamais été avec M. Adolphe Stöcker. On dirait que les destinées ont voulu jouer à l'antithèse en attelant ces deux hommes à une même œuvre : l'un, épris des vastes programmes de régénération religieuse et sociale, cherchant ardemment des conquêtes pour son Eglise, et dans son Eglise pour sa nuance, donnant à ses succès un air de revanche, et dirigeant un mouvement d'avenir avec l'allure passionnée, volontiers vengeresse, d'un homme de réaction ; l'autre, travaillant à organiser le « secours social » (*Hilfe*) avec le postulat de l'amour chrétien, insouciant de sa propre personnalité, mis à l'aise, dans la lutte, par la vertu même de son puissant idéalisme, et timide dans la victoire, qu'il accueille avec une émotion souriante, tout prêt à rendre les honneurs aux vaincus. M. Stöcker, des hauteurs de sa chaire, expose le christianisme comme un système religieux et social ; M. Naumann, de plain-pied avec ses ouailles dans la petite salle d'école où il fait ses prônes, est le messager de Jésus, tout simplement [1]. On dit qu'il a rapporté, de son séjour aux Universités de Leipzig et d'Erlangen, un certain attachement pour la foi « positive » ; mais il ne l'impose, ni même ne la propose ; ses prédications, comme les petites méditations que chaque semaine il épanche en tête de la *Hilfe*, trahissent plutôt l'état d'esprit d'un disciple de

[1] Voir à cet égard : *Was heisst Christlich-Sozial*, I, p. 6-11 et 97-98 (Leipzig, Deichert, 1894); — *Jesus als Volksmann*, brochure publiée dans la *Bibliothek der Arbeiter*, fondée par M. Naumann (Göttingue, Ruprecht, 1894) ; et la série de méditations qu'il donne chaque semaine en tête de la *Hilfe*, recueillies en volume sous le titre : *Gottes Hilfe* (Göttingue, Ruprecht, 1896).

Ritschl ; il veut, comme les théologiens « modernes », éveiller en ceux qui l'écoutent l'impression personnelle de Jésus. Et l'effigie sacrée qu'il cherche à graver dans les cœurs n'est point celle du thaumaturge, — l'auditeur, peut-être, ne croit point au miracle, — ni celle du dieu, — ce serait là une question de théologie[1]. Le Jésus que M. Naumann révèle, c'est l'homme du peuple, dédaigneux du bon ton, impitoyable aux préjugés et aux abus, susceptible d'être taxé de révolutionnaire par les chrétiens d'aujourd'hui s'il

[1] M. Naumann croit aux miracles de Jésus (*Jesus als Volksmann*, p. 3) ; mais il estime qu'aujourd'hui on ne doit pas imposer à la foule, comme condition *sine qua non* du retour à Jésus, la croyance aux miracles, et que l'attraction de la personnalité de Jésus est plus puissante et plus décisive que la narration de ses miracles (*Die Zukunft*, 21 déc. 1895, p. 533-535.) Cet article de la *Zukunft* fut vivement attaqué par le journal conservateur le *Reichsbote* (Voy. *Chronik*, 1896, p. 18.) — M. Naumann n'est pas partisan de la suppression du dogmatisme ; mais il met au-dessus de tout les intérêts de l'union (Voir son article de la revue *Die Wahrheit*, 15 mai 1895, p. 99. Stuttgart, Frommann). — Cette circonstance rend M. Naumann suspect à beaucoup d'orthodoxes. « On répute opportun, écrit l'un d'eux, de rapprocher le Christ du peuple en faisant abstraction, pour des raisons *pratiques*, de tout caractère surnaturel, et en mettant au premier plan, de plus en plus, le *médecin*, l'*homme du peuple* » (Röder, *Der evangelisch-soziale Kongress in Frankfurt*, p. 6. Stuttgart, Belser, 1895). — Nathusius, *Was ist christlicher Sozialismus ?* p. 37 et suiv., reproche aux audaces sociales de M. Naumann d'être le résultat d'erreurs théologiques; il accuse M. Naumann de ne faire qu'incomplètement la distinction entre la loi et l'Evangile, et cette lacune viendrait d'une fausse théorie du péché. — Cf. *Chr. W.*, 1896, p. 616. — Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1895, p. 197-198, se montre moins susceptible à l'endroit de la théologie de M. Naumann. — Kirms, au congrès libéral du *Protestantenverein*, en 1896, a signalé, comme une différence entre les « vieux » et les « jeunes », l'attachement de ceux-ci à la « théologie historique » (*Chronik*, 1896, p. 179).

traînait sa pauvre tunique dans les rues de Francfort ou de Berlin, mais incapable de haine, « même contre les Rothschild », et concertant sa vie comme une leçon de charité [1]. Non plus que les audaces du Jésus qu'il s'est reconstitué, les aventures de pensée ou de langage de M. Frédéric Naumann ne sont jamais des provocations : elles sont l'expression plénière d'une conscience, le complet épanouissement d'un cœur [2].

Tantôt soupçonnée, tantôt notoire, la divergence entre les vieux et les jeunes chrétiens-sociaux ajoutait à l'intérêt des congrès évangéliques et attestait même la liberté parfaite de ces assemblées ; mais en se répercutant dans le domaine des initiatives pratiques, elle fut une source de difficultés. Les cercles de travailleurs allaient toujours se multipliant : ils étaient, en 1893, 230 avec 73.000 membres [3]. En Bade, en Wurtemberg, ils prétendirent devenir le noyau d'une organisation ouvrière et prêter une voix aux intérêts du travail ; ce rôle de justiciers ou d'avocats était au contraire décliné en Westphalie,

[1] *Jesus als Volksmann*, p. 14 : « Mon Seigneur Jésus ! les hommes te nomment leur maître, parce qu'ils pensent que voilà longtemps que tu es mort ; mais si tu revenais aujourd'hui à Berlin, ou à Francfort, ou ailleurs, qui sait si on ne dirait pas : ce *Verführer !* » — *Jesus als Volksmann*, p. 5 : « Chez Jésus, pas trace de haine. Tout homme, fût-il riche comme Rothschild, lui est tout de suite cher en tant qu'homme. »

[2] Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 61, parle des « chaudes sympathies sociales » de M. Naumann, et dit que ce sont essentiellement les « dons personnels » de celui-ci qui ont créé les « jeunes ». La *Christliche Welt*, 1896, p. 42-44, contient un jugement intéressant de M. Rade sur M. Naumann.

[3] Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, p. 119.

dans le Palatinat, en Saxe, en Silésie, par les autorités de ces cercles [1]. Le congrès de Berlin, en 1893, abrégea la scission ; et le compromis que M. Weber signa pour les vieux chrétiens-sociaux, et M. Naumann pour les « jeunes » [2], assignait décidément aux cercles évangéliques une importance économique, définissait un programme d'études sociales sur lequel porteraient les discussions des membres, et rattachait à ces cercles, enfin, un certain nombre d'institutions, caisses de prêts, d'assurance, de chômage dont les ouvriers eux-mêmes auraient la gérance. C'était là une victoire pour les « jeunes », si véridique et si complète même qu'on vit bientôt M. Weber, chrétien-social de vieille nuance, associer pour une action commune les mineurs protestants de Westphalie et du Rhin avec les mineurs catholiques dirigés par M. l'abbé Oberdorffer [3] ; et les cercles évangéliques, exclusivement anticatholiques à leurs débuts, ne pouvaient à coup sûr subir une transformation plus radicale.

Que l'organisation ouvrière se développât [4], et que les institutions ouvrières fussent encouragées,

[1] Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, p. 124.

[2] On en trouvera le texte dans Göhre, *op. cit.*, p. 128-130.

[3] Göhre, *op. cit.*, p. 122.

[4] L'idée d'organisation professionnelle fait de si grands progrés que l'organe même de M. Stöcker expliquait, en 1895, la nécessité de créer des *Gewerkschaften* (associations du métier) à côté des *Arbeitervereine*, jugés insuffisants pour la résistance au socialisme (*D. ev. Kz.*, 1895, p. 277-278). C'est ainsi qu'en 1896 s'est fondé en Lippe un *Gewerkverein* pour briquetiers, en vue du relèvement des salaires, de la limitation de la journée de travail, de l'amélioration de l'inspection du travail, etc. ; on en trouvera le programme, fort intéressant : *D. ev. Kz.*, 1896, p. 31.

que les travailleurs fussent mis en mesure, par un « régime constitutionnel[1] », de présenter au patronat certaines revendications, et de se passer, grâce à leur *self-help*, de la bienfaisance de ce patronat : c'est à quoi tendaient les « jeunes », et avec eux, fatalement, tout le mouvement évangélique-social[2] ; et c'est de quoi s'inquiéta, malgré ses déclarations chrétiennes-sociales de Tivoli, le parti conservateur. Ce parti voulait exercer sur les ouvriers une protection patriarcale[3], et les « jeunes » voulaient

[1] Le mot est de M. Kötztschke, *Offener Brief am Freiherrn von Stumm*, p. 60.

[2] Sur la différence entre les vieux et les jeunes, voir Stöcker : *D. ev. Kz.*, 1895, p. 409, et surtout 1896, p. 35, 61, 229, 310, et *Chronik*, 1896, p. 457-460. Il reproche aux « jeunes » trois termes : *Das Land der Masse*! (la terre à la masse !) ; — *Klassenkampf!* (Lutte des classes !) ; — et *Berufsgemeinde !* (Répartition des fidèles en communautés religieuses fondées, non plus sur le domicile, mais sur la profession !) Au point de vue ecclésiastique, d'après M. Stöcker, les « jeunes » mettraient en péril la notion de la communauté en voulant des communautés « professionnelles » (*Berufsgemeinden*), qui seraient des communautés de combat (*Kampfgemeinden*) (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 61). — Au point de vue social, « les jeunes veulent faire du quatrième Etat la classe dominante, rendre le socialisme apte au gouvernement, et organiser les corporations par une lutte contre toutes les autres classes. Nous, anciens, nous considérons comme une faute d'isoler le quatrième Etat des autres classes et des autres partis, et, sous le nom de réforme sociale, nous ne pouvons entendre qu'une activité politique qui vise et comprenne toutes les classes » (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 33).

[3] « Pour les conservateurs, la seule forme possible d'action, c'est la charité serviable de celui qui possède, et qui, patron, condescend vers les misères. Une armée d'enfants, de malades, de vieillards, d'abandonnés, serait perdue, si le christianisme conservateur disparaissait subitement » (Naumann, *Was heisst Christlich-Sozial?* II, p. 63). Et M. Naumann déclare que le parti conservateur, à côté du quatrième Etat, qui désormais doit s'organiser, peut s'occuper du cinquième Etat, des gens sans ressources, qui ont encore besoin d'une tutelle.

apprendre aux ouvriers à s'aider eux-mêmes ; ce parti voulait faire régner le christianisme par les ouvriers, et les « jeunes » voulaient faire régner les ouvriers par le christianisme [1]. Sur cette querelle fondamentale, une série d'incidents et de questions secondaires se greffaient. L'affaire de M. de Wächter, candidat en théologie, évincé de l'Eglise wurtembergeoise pour ses opinions socialistes [2], et l'affaire de M. Schall, pasteur en Brunswick, accusé d'être resté neutre entre un candidat agrarien et un candidat socialiste et d'avoir finalement fait l'éloge de cette dernière doctrine [3];

[1] Nathusius, *Was ist christlicher Sozialismus ?* p. 33, reproche à M. Naumann de ravaler le christianisme au rang de moyen.

[2] M. de Wächter a expliqué ses théories sur la compatibilité entre le christianisme et le socialisme, dans sa brochure de propagande : *Die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion* (Stuttgart, Jung, s. d.). Sur cette éviction de M. de Wächter, qui eut lieu le 21 juin 1893, voir le livre du pasteur Eduard Schall, *Der Fall von Wächter, oder : Darf und kann ein Christ und besonders ein Pfarrer eingeschriebenes Mitglied der socialdemokratischen Partei sein ?* p. 16 et suiv. (Œbisfelde, Radwitz, 1893). M. Schall ne voit point d'incompatibilité entre le christianisme et le programme socialiste d'Erfurt (p. 22) et soutient au contraire (p. 28) que ces trois principes du capitalisme : « La concurrence est le fondement du bien-être public, » « la force de travail est une marchandise, » « l'offre et la demande fondent l'harmonie des intérêts, » sont en contradiction avec la religion de Jésus. Cf. l'appréciation de M. Naumann : *Was heisst Christlich-Sozial*, I, p. 70-97. — La révocation de M. de Wächter fut blâmée dans la *Deutsche evangelische Kirchenzeitung*, 1893, p. 335 : l'organe de M. Stöcker demandait pourquoi l'on avait tant d'indulgence pour les pasteurs « progressistes » ou « nationaux libéraux » et tant de sévérité pour les pasteurs « socialistes ». — M. de Wächter, jusqu'en 1896, a parlé dans les réunions socialistes en chrétien socialiste (Voir *Chronik*, 1896, p. 301).

[3] Sur cette affaire, on trouvera tous les documents dans une brochure de M. Eduard Schall lui-même : *Die Sozialdemokratie auf dem Lande, ihre Abwehr und sicherste Ausbreitung* (Œbisfelde

l'affaïre de M. Klein, pasteur silésien, vainement dénoncé aux autorités écclésiastiques comme le champion d'une grève de tisserands[1], et l'affaire de M. Kock, pasteur de Poméranie, coupable d'avoir flétri comme une source fatale d'immoralité les conditions d'existence des ouvriers agricoles, signalé à l'empereur par le seigneur du lieu, et déplacé[2], voilà quelques exemples (et l'on en pourrait citer d'autres) des épisodes qu'appréciaient en sens contraire M. Naumann et les chrétiens-sociaux de nuance conservatrice. Je ne sais quel perpétuel agacement de se sentir toujours en désaccord préparait un choc bruyant.

Ce furent certains articles de la *Hilfe* qui provoquèrent le choc. Sans souhaiter la lutte des classes, la *Hilfe* constatait que cette lutte existait, et qu'il était possible d'en disputer au socialisme le monopole et le profit ; et l'on ripostait que M. Naumann fomentait la haine des classes. Elle publiait, sous la signature de M. de Schulze-Gävernitz, professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, des articles d'économie rurale où s'était glissée cette formule : « La terre à la masse ! *Das Land der Masse*[3]*!* » et l'on accusa M. de Schulze-Gävernitz de communisme. Enfin elle consacrait

Radwitz 1893). — M. Schall n'est pas seulement un polémiste ; il vient de publier, sur la législation sociale du peuple juif, un livre estimé (Leipzig, 1896).

[1] Sur l'affaire Klein, voir la *Chr. W.*, 1892, p. 29.

[2] Sur l'affaire Kock, voir *Chronik*, 1895, p. 185, 231, 237. Le *Pfarrerverein* de Poméranie, en juin 1895, témoigna ouvertement de sa sympathie pour M. Kock.

[3] M. Stöcker protesta contre cette parole, *D. ev. Kz.*, 1895, p. 197-198.

à la politique modérée du socialiste Vollmar un article élogieux, et M. Wenck, pasteur de la Mission intérieure, qui l'avait écrit, passa tout de suite pour un révolutionnaire[1]. En janvier 1895, la crise éclata : elle fut déchaînée par le personnage qui depuis deux ans est réputé le plus puissant de l'Allemagne, par M. le baron de Stumm ; et ce n'est pas seulement contre les « jeunes », c'est contre le mouvement évangélique-social tout entier que l'offensive fut dirigée.

V

« Nous sommes dans la période Stumm[2] » : c'est ainsi qu'on désigne, en Allemagne, le temps qui court. Et dans ces parties de l'Empire où l'idée particulariste prolonge son sommeil conscient et volontaire, le Hanovre, le Wurtemberg, la Bavière, vous entendez dire à certains, pour qui rire est d'une meilleure tenue que de gémir : « Il ne reste plus que deux rois en Allemagne, le roi de Prusse et le roi de la Sarre, et les deux n'en font qu'un. » M. de Stumm, dit « le roi de la Sarre », gère à la façon d'un fief l'opulente vallée dont Sarrebruck est le centre. Il a toujours fait effort pour être un bon patron, et longtemps il en a eu la réputation ; il a multiplié, dans ses terres, les

[1] Sur l'affaire Wenck, voir *Chronik*, 1895, p. 46, 67, 81, 109.
[2] *Chr. W.*, 1896, p. 830.

cités modèles, écoles, caisses de mutualité, caisses d'assurance, surtout, dont il fut l'un des premiers instigateurs ; lui et ses représentants en ont l'absolue gérance, et les travailleurs n'ont qu'à subir le bien qu'il leur veut, au même titre que les ordres qu'il leur donne [1].

Il fut un temps où ces générosités obtenaient une reconnaissance équivalente ; on finit, à la longue, par les trouver presque trop complètes ; et parmi les ouvriers un besoin confus s'éveilla de décharger ce haut patron d'une partie de la peine qu'il assumait, et de devenir eux-mêmes, en quelque mesure, les artisans de leur propre bonheur. M. de Stumm s'étonna, résista ; cet esprit d'initiative, que développèrent trois grèves successives, lui parut un mauvais esprit ; et, bon gré mal gré, surveillant cette clientèle de prolétaires comme on soignerait des enfants qui ne seraient point destinés à grandir, il voulut qu'ils continuassent à n'avoir d'autre souci que celui d'être ses obligés, et se croyait d'ailleurs d'autant mieux fondé à leur demander une gratitude passive qu'il les dispensait impérieusement de toutes vertus actives. Les ouvriers, tenaces, persistèrent à choisir autrement leurs vertus.

En même temps, les Eglises s'en mêlaient : l'Eglise catholique d'abord, qui ne fut point étrangère, paraît-il, à la grève de 1889, et puis l'Eglise évangélique. M. de Stumm laissa faire la première ; il n'inquiéta pas le secrétariat du peuple

[1] M. Delbrück, *Evangelisch-Sozial*, p. 76-77, termine ainsi le portrait de M. de Stumm : « Le féodalisme de fabrique, qui ne repose que sur l'or, conduit à l'esclavage. »

que les catholiques installèrent ; parlementaire avisé, il ne voulait risquer aucun acte que le Centre, parti toujours redouté, pût considérer comme une provocation [1]. C'est à l'Eglise évangélique qu'il s'en prit, ayant toujours la ressource, s'il ne la pouvait apprivoiser, de la faire dompter par des arrêtés officiels. Une petite Semaine religieuse, l'*Evangelisches Wochenblatt*, qu'il avait, en 1874, aidé à fonder, supporta d'abord ses colères [2]. Trois d'entre elles furent célèbres : la première en 1889, à l'occasion d'un article sur l'ascension du quatrième Etat ; la seconde en 1894, lorsque ce journal eut déclaré prendre « une attitude cordialement expectante » à l'endroit des organisations de mineurs ébauchées par M. Weber ; et la troisième en 1895, en un certain dimanche où cette pauvre petite feuille, qui fait certes plus de bruit qu'elle ne le souhaiterait, avait développé

[1] *D. ev. Kz.*, 1895, p. 82 : « Comme les industriels ne voulaient pas attaquer les *Vereine* catholiques à cause du parti du Centre et de la presse du Centre, ils se jetèrent sur les *Vereine* évangéliques, qui n'étaient pas si vaillamment défendus. » D'un peu partout, les *Verbande* (fédérations) des *Vereine* évangéliques adressèrent des protestations, en 1895, contre les procédés de M. de Stumm, en les dénonçant comme « oppressifs par la libre vitalité de l'*Arbeiterstand* ». Mais ces protestations-là n'intimidèrent point le baron. — Cf. *D. ev. Kz.*, 1896, p. 303 : « L'Eglise romaine peut agir et agiter sur le terrain social, l'Eglise évangélique doit se taire ; on craint celle-là, celle-ci doit être opprimée. » — Cf. Kötzschke, *Offener Brief an den Herrn Freiherrn von Stumm*, p. 167 (Leipzig, *Werther*, 1895) : « Les grands industriels n'osent rien contre les œuvres sociales-catholiques, parce qu'ils redoutent la puissance du centre ; mais ils concentrent leur audace contre les œuvres sociales protestantes. »

[2] Sur les rapports de M. de Stumm avec l'*Evangelisches Wochenblatt*, voir *Freiherr von Stumm-Halberg und die evangelischen Geistlichen im Saargebiet*, p. 59-69. (Gottingue, Ruprecht, 1896).

contre le duel les lieux communs de l'enseignement sacré : M. de Stumm, duelliste, vit dans l'article un crime de lèse-majesté. Vous auriez tort, au reste, d'égarer sur ces rédacteurs sans cesse semoncés une trop grande part de votre pitié ; réservez-en pour les imprimeurs, pour les aubergistes, pour la multitude de petites gens qu'un boycottage peut ruiner, et que M. de Stumm menace d'un tel châtiment s'ils publient, lisent ou laissent lire, des journaux jugés mal pensants.

Ces premières escarmouches n'empêchèrent point les « pasteurs de la Sarre », réputés gens héroïques, de créer un secrétariat du peuple pour les ouvriers protestants et de répandre la *Hilfe*. Ils furent paralysés dans cette double besogne, dès le 4 janvier 1895, par un *veto* formel de l' « Union de la grande industrie », dont M. de Stumm est la notabilité prééminente. *A priori*, toute organisation ouvrière, de quelque esprit qu'elle s'inspire, est répudiée par M. de Stumm ; il n'en admet point le principe et prétendit interdire à l'Eglise évangélique de favoriser ces nouvautés. On lui céda, et l'on promit, en février, de ne plus propager la *Hilfe* et d'amender le secrétariat [1]. Mais ces concessions, ou plutôt, pour nous assimiler le langage de M. de Stumm, cette fin de révolte n'apaisèrent point le vainqueur. De lui-même, il se plaisait à ébruiter la querelle, en même temps qu'il l'élargissait.

[1] Voir à ce sujet : *Freiherr von Stumm-Halberg und die evangelischen Geistlichen im Saargebiet*, p. 1-43 ; et Kötzschke : *Offener Brief*, p. 12-20.

A deux reprises, il interpella au Reichstag : le 9 janvier 1895, contre la *Hilfe* et les jeunes chrétiens-sociaux, contre M. Weber, rendu responsable de l'évolution des cercles évangéliques de travailleurs, et, d'une façon générale, contre « les ecclésiastiques aveuglés » ; le 7 février, contre l'enseignement social donné dans les universités, contre M. Adolphe Wagner, l'économiste unanimement respecté, et, d'une façon générale, contre les « professeurs présomptueux[1] ». Du coup, après s'être plutôt amusée de la lutte de M. de Stumm, industriel lointain, contre des presbytères lointains eux-mêmes, l'opinion s'émut en Allemagne de cette double série de provocations que le haut baron, ami du souverain, dirigeait contre l'Eglise et contre la science. Passe encore d'attaquer l'Eglise, mais défier la science au nom d'une certaine féodalité industrielle, tout comme M. Stöcker la défiait au nom de la théologie « positive », c'était la plus imprévue des audaces. Et comme si l'inédit appelait l'inédit, quelqu'un se levait en plein Landtag pour revendiquer contre M. de Stumm la liberté de la science ; et ce défenseur de la libre science avait nom Stöcker[2]. Inquiété dans ses intérêts, le libéralisme économique se faisait donner des leçons de tolérance par le

[1] On trouvera les deux discours dans Kötzschke : *Offener Brief*, p. 23-31.

[2] Voir *D. ev. Kz.*, 1895, p. 89-90. — M. Delbrück, *Evangelisch-Sozial*, p. 89-91 (Berlin, Walther, 1896), note avec esprit cette piquante nouveauté ; il ajoute, p. 92-93, que les attaques contre le socialisme de la chaire rappellent les « persécutions contre les démagogues » (*Demagogenverfolgungen* de l'année 1819).

représentant de la plus ombrageuse orthodoxie ; l'Eglise et la science étaient d'accord contre M. de Stumm ; et comme elles s'appuyaient l'une l'autre, on pouvait croire qu'elles seraient toutes deux victorieuses [1].

Il n'en fut rien : la science tint bon, mais l'Eglise dut capituler. Car la science, en Allemagne, est intangible, même aux tout-puissants qui osent toucher à tout ; les professeurs d'économie politique importuns à M. de Stumm, collaborateurs de la *Hilfe* ou de la petite *Bibliothèque des Travailleurs* que dirige M. Naumann, ne furent même point inquiétés [2] ; M. Adolphe Wagner, devenu recteur de l'université de Berlin, affecta, dans le discours

[1] Helmholtz, l'illustre physicien, prononça à Berlin, en 1877, son discours de rectorat *sur la liberté académique des universités allemandes :* « Dans des temps de conflits politiques et religieux, déclara-t-il, les partis dominants se sont assez souvent permis des assauts contre la liberté d'enseignement ; cela fit toujours l'effet, aux yeux de la nation allemande. d'une incursion dans un sanctuaire » (p. 16). — Le professeur Ziegler, de Strasbourg, a écrit tout un livre : *Der deutsche Student am Ende des XIX*[ten] *Jahrhunderts* (Stuttgart, Göschen, 1896), pour défendre la liberté universitaire. « C'est un mauvais professeur, dit M. Ziegler à la page 203, un infidèle économe du capital intellectuel qui lui est confié, que celui qui redoute les discours d'un député, les dénonciations d'un journal, la disgrâce d'un ministre ou d'un prince, et qui par là se laisse détourner de dire publiquement et ouvertement ce qu'il pense. Nous n'enseignons pas *la* science, nous apportons *notre* conception de la science. » Mot bien frappant, qui montre que la « liberté de la science », ainsi conçue, n'est rien de plus que la liberté du subjectivisme.

[2] *Göttinger Arbeiterbiblioteck* (Göttingue, Ruprecht, 1894 et années suivantes). M. le professeur Weber, de Fribourg-en-Brisgau, a écrit dans cette collection une brochure sur la Bourse ; M. le professeur de Schulze-Gävernitz, de Fribourg-en-Brisgau, sur les *trades-unions ;* M. le professeur Delbrück, de Berlin, sur le socialisme dans la Révolution française.

solennel de rentrée, de rendre hommage au mérite scientifique du marxisme et de maintenir, à l'endroit des doctrines socialistes, son droit de libre examen et d'approbation partielle [1] : et même en mettant, dans l'un des plateaux de la balance, le poids de ses millions, de sa ténacité, de ses augustes amitiés, M. de Stumm ne pouvait faire incliner l'autre plateau, qui portait la science. Que pesait, au contraire, l'Eglise évangélique ? Rien évidemment, puisque le maître du sol (*Landesherr*) est maître de l'Eglise, et que M. de Stumm, en l'espèce, reflétait la pensée de Guillaume II. Le coup de clairon de M. de Stumm sonnait les débuts d'une campagne qu'allait entreprendre le pouvoir suprême contre le mouvement social-évangélique, et les premiers indices s'en succédèrent rapidement : M. de Zedlitz, à la Chambre prussienne, attaqua les congrès évangéliques [2] ; le gouvernement ne se fit point représenter au Congrès d'Erfurt [3] ; et le cours évangélique-social de Halle, par prudence, fut qualifié seulement de cours scientifique-social [4], comme si l'épithète de « scientifique » garantissait le respect, et l'épithète d' « évangélique » l'hostilité !

Précisément, en cette année 1895, l'empereur exigeait du Reichstag un enfantement des plus laborieux : celui de la loi contre les menées sub-

[1] *Die akademische Nationalökonomie und der Socialismus. Rede zum Antritt des Rectorats, gehalten von Adolph Wagner* (Berlin, Becker, 1895).

[2] Kötzschke, *Offener Brief*, p. 79.

[3] *D. ev. Kz.*, 1895, p. 221.

[4] Kötzschke. *Der sozialwissenschaftliche Kursus in Halle*, p. 14 (Leipzig, Werther, 1895).

versives (*Umsturzvorlage*), qui suscitait beaucoup d'inquiétudes en Allemagne ; et les attaques de détail, dont les socialistes de la chaire et dont les chrétiens-sociaux étaient l'objet, ressemblaient à des épisodes d'un plan général de compression. Guillaume II lui-même, par un brusque et sage retour, fit avorter le projet de loi ; les socialistes furent laissés relativement tranquilles, tout comme les universitaires ; et c'est contre le mouvement social-évangélique que la rigueur des pouvoirs publics se concentra tout entière. Elle fut naturellement implacable, comme l'est toute victoire marchandée, limitée, et dont la limitation même produit sur le vainqueur l'impression cuisante d'une défaite à venger. Quel raccourci d'histoire ! Au palais impérial, en janvier, l'air était saturé de défiances, de troubles, d'inquiétudes ; des prophètes de malheur assiégeaient les oreilles du souverain ; on avait répété à satiété que la retraite de M. Casimir-Perier hâterait l'avènement du socialisme en France [1] ; de mystérieux incidents, comme cette sombre et malpropre histoire de lettres anonymes où l'on essaya de compromettre le chambellan Kotze [2], semblaient servir à souhait les partisans d'une politique de violences en exaspérant bien légitimement l'humeur impériale [3], et Guillaume II s'armait pour

[1] Delbrück, *Evangelisch-Sozial*, p. 83 (Berlin, Walther, 1896).

[2] Voir le mémoire de l'avocat Friedmann sur l'affaire Kotze (Paris, Ollendorf, 1896).

[3] Rade, *Chr. W.*, 1896, p. 44 : « Il n'y a aucun doute ; dans certains cercles on souhaite un socialisme révolutionnaire, afin de pouvoir l'abattre (*niederschlagen*) avec violence. » — M. Delbrück, *Evangelisch-Sozial*, p. 117, signale, comme une coïncidence ins-

une défensive militante et pour une sévère réaction. De cet attirail de guerre, au cours de l'année, il écarta les engins, bribe par bribe. A la fin de décembre, un trait lui restait encore, et par son ordre ce trait fut employé : le conseil suprême évangélique eut mission de le lancer, pour arrêter, au sein du protestantisme, le mouvement social.

Exécuteur fidèle, et j'oserais dire impartial, des volontés du maître, le conseil obéit ; il rendit le rescrit du 16 décembre 1895 [1]. Entre ce rescrit et celui de 1890, les divergences étaient éclatantes. Il y en avait une d'avouée : tandis qu'en 1890 on avait lancé les pasteurs dans les réunions socialistes, on les leur défendait en 1895 [2]. Mais le contexte entier, plus encore que ce contre-ordre formel, décelait une inspiration absolument inverse de celle qui soufflait en 1890. On se plaignait, au début du document, que l'activité sociale, telle que la pratiquaient certains pasteurs, portât préjudice, tout à la fois, à leur recueillement intérieur, à la bonne gestion de leur paroisse, à la

tructive, le changement de la loi électorale dans le royaume de Saxe, indice d'un courant anti-démocratique.

[1] Le texte du rescrit est publié dans la *Chronik*, 1895, p. 465-467. Non sans vivacité, M. le professeur Schall a commenté ce rescrit d'une façon détaillée, dans son livre : *Die babylonische Gefangenschaft der protestantischen Kirche in Deutschland*, p. 17-64 (Leipzig, Werther, 1896).

[2] Dans une lettre quasi-explicative que M. Barkhausen, en juin 1896, adressa à M. Lorenz, d'Erfurt, au nom du conseil suprême, on lit que rien n'est changé dans la situation du conseil suprême à l'égard des *Arbeitervereine*, et que ceux-ci ne sauraient être frappés qu'autant qu'ils se mêleraient d'agitations sociales (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 241-242).

saine conception du christianisme, enfin, qui ne permet pas d'attacher trop d'importance aux biens de la terre. L'invitation si précise qui les avait poussés, en 1890, à soutenir les revendications légitimes des travailleurs, n'était point répétée en 1895 : on leur signifiait au contraire d'enseigner aux pauvres que « le bien-être et le bonheur résident dans l'acceptation confiante de l'ordre voulu par Dieu, dans le travail, l'épargne, le soin de leurs enfants, et que l'envie, le désir des biens d'autrui, sont contraires à l'ordre divin ». On évoquait, à l'appui de ces commandements, un appareil disciplinaire ; on décidait que de temps à autre les surintendants rassembleraient les pasteurs pour régler leur attitude sociale [1] ; tandis que le rescrit de 1890 avait allègrement stimulé les initiatives, celui de 1895 les soumettait à la surveillance méticuleuse de la bureaucratie d'Eglise ; tandis qu'en 1890 on avait eu foi dans la compétence des pasteurs, on paraissait en 1895 les réputer incompétents ; et tandis qu'en 1879 on avait attribué à toutes les classes et aussi, en quelque mesure, à l'Eglise, la responsabilité du mal social, les rédacteurs du rescrit de 1895 semblaient ne plus en reconnaître qu'une seule cause, l'esprit envieux

[1] Or les surintendants, si l'on en croit M. le pasteur Schall, sont eux-mêmes entourés d'entraves : joignant souvent à leur office bureaucratique la gérance d'une paroisse de ville, ils manquent de loisir et de liberté (*Die Sozialdemokratie in ihren Wahrheiten und Irrthümern*, p. 332. Berlin, Staude, 1893). Quant aux consistoires dont les surintendants ne sont souvent que les échos, ils sont à moitié composés d'hommes qui peut-être, jusqu'à un âge avancé, n'ont jamais fait d'études théologiques (Id., p. 332).

des classes pauvres, et condamnaient toutes les tentatives qui devaient détourner l'Eglise de son but souverain : le bonheur des âmes[1]. Par cette mercuriale ecclésiastique, on reculait de vingt ans.

Elle ne devait point demeurer lettre morte, et diverses mesures administratives le prouvèrent bientôt. M. le pasteur Hans Wittenberg, défenseur trop ardent des travailleurs ruraux, fut congédié par la Mission intérieure de Silésie[2]. Un haut fonctionnaire ecclésiastique de cette province, se piquant d'appliquer le rescrit en « bureaucrate », contraignit les pasteurs de quitter une réunion d'études sociales dont les hardiesses étaient suspectes[3]. M. Schultze, qui peu de temps auparavant avait, à la Conférence de Meissen, défendu contre son collègue M. de Seydewitz une conception « naumannienne » des cercles ouvriers, et qui aggrava son délit en annonçant au cercle de Leipzig un discours de M. Naumann, dut contremander l'orateur et démissionner[4] ; et, pour en

[1] Pour le développement de ces comparaisons, voir *Chronik*, 1896, p. 26.

[2] Voir, sur les attaques de M. Wittenberg contre les grands propriétaires ruraux, *Chronik*, 1895, p. 379 et 421, et sur les mesures prises contre lui, *Chronik*, 1896, p. 51.

[3] Voir, sur cet incident de l'*evangelich-soziale Vereinigung*, *Chr. W.*, 1896, p. 64.

[4] Sur la conférence de Meissen, voir *Chronik*, 1895, p. 347, et surtout la brochure de M. Schultze lui-même : *Die Frage der evangelischen Arbeitervereine* (Leipzig, Wigand), 1895. Les thèses de M. de Seydewitz et les thèses de M. Schultze y sont parallèlement citées. M. Schultze y soutient, p. 6, qu'actuellement la plupart des cercles inclinent à s'occuper, dans le détail, des intérêts des travailleurs; et il voit dans cette évolution sociale des cercles la meilleure façon de vaincre la défiance des ouvriers saxons à l'endroit de cette institution (p. 7). — Sur la démission de M. Schultze, voir *Chronik*, 1896, p. 79.

finir avec certaines œuvres sociales, on éloigna des lieux où elles fonctionnaient les ministres qui les avaient instituées [1].

C'est par une explosion de larmes, d'ironies et de fureurs, que l'Eglise évangélique, au moins en certaines sphères, accueillit la palinodie des autorités suprêmes : quinze mois ont passé, et l'émotion n'est point calmée. Voulant trouver une épithète adéquate à son courroux, la *Christliche Welt* reprochait au conseil suprême évangélique de se laisser engager dans des voies « catholiques [2] » : routine de style assez amusante, car la même feuille expliquait, par ailleurs, que jamais le catholicisme ne commettrait pareille maladresse : « Les vicaires romains souriront, gémissait-elle. Ils diront que leurs évêques, tout en exigeant la plus grande obéissance, leur laissent le plus large champ pour le libre déploiement de leurs forces [3] » et M. Rade lançait contre le rescrit une quadruple protestation, au nom de l'honneur du clergé, au nom de la jeune génération de théologiens, au nom de tout le mouvement social-évangélique, et au nom des Eglises d'Etat (*Lan-*

[1] Ces manœuvres furent dénoncées par M. Rade, en 1896, au congrès de Stuttgart (*Bericht über die Verhandlungen des 7 ten evangelisch-sozialen Kongresses*, p. 67-68. Berlin, Wiegandt, 1896).

[2] *Chr. W.*, 1896, p. 9.

[3] *Chr. W.*, 1896, p. 9. — Cf. Kötzschke, *Offener Brief*, p. 38, qui explique que le contact du clergé avec le peuple est permis dans l'Eglise catholique, empêché dans l'Eglise évangélique; et un article de la *Frankfurter Zeitung*, cité dans la *Chronik*, 1896, p. 19. M. Stötzel, membre du Centre, déclara de son côté, au *Landtag*, que les interpellations contre le mouvement protestant social ne pouvaient profiter qu'au socialisme, et prit la défense des associations de mineurs (Kötzschke, *op. cit.* p. 80).

deskirchen), discréditées par cette façon de gouverner [1].

« L'Eglise romaine rayonne, insistait la *Deutsche Evangelische Kirchenzeitung*, et nous, avec notre activité sociale, on nous force de rentrer dans l'ombre. Par là s'affaiblit le crédit de notre clergé, et le protestantisme est débusqué de l'hégémonie de la vie allemande[2]. » — « Ce rescrit, reprenait la *Christliche Welt*, est attentoire à la dignité, à l'indépendance des pasteurs. On veut qu'ils se fassent prescrire par des supérieurs, ce qui est affaire entre eux et leur conscience[3]. » Et M. Stöcker, faisant écho, dénonçait la *deminutio capitis* infligée au clergé évangélique[4]. On déplorait, de toutes parts, que le conseil suprême, cédant toujours à des considérations politiques, voulût assouplir l'Eglise aux changements de la politique gouvernementale (*der neue Kurs der Regierung*). M. Rade constatait, « avec une très grande douleur, cette dépendance dans laquelle se tenait la plus haute autorité de l'Eglise évangélique à l'endroit des dispositions et des opinions

[1] *Chr. W.*, 1896, p. 8-10 : « C'est de l'eau sur le moulin des adversaires du *Landeskirchenthum.* » — *Id.*, 1896, p. 774, M. Rade fait remarquer que le rescrit ne se prononce point contre les pasteurs qui travaillent dans un sens conservateur, et qu'ainsi dans la lutte des classes, le conseil suprême a pris position pour les privilégiés.

[2] *D. ev. Kz.*, 1896, p. 62 et 242.

[3] *Chr. W.*, 1896, p. 7 et 9. — « Nous verrons si nos ecclésiastiques sont des hommes ou des valets, » écrivait M. de Egidy dans la *Versöhnung* (Voir *Chronik*, 1896, p. 66).

[4] *D. ev. Kz.*, 1896, p. 62 et 193. Au jugement de M. Stöcker, l'Eglise aurait dû se contenter d'adresser des avertissements personnels aux chefs des « jeunes » (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 118).

successives des sphères dirigeantes[1]. » Et M. le professeur de Nathusius, remontant jusqu'au faîte, écrivait sans ambages : « L'influence de M. de Stumm est un malheur national[2]. » Les attaques contre le roi de la Sarre ne sont point justiciables de la haute cour d'Empire; aussi c'est sur lui, sur lui seul, que les évangéliques-sociaux s'acharnèrent[3], et contre lui l'on multiplia les pamphlets, depuis la « Lettre ouverte » de M. Kötzschke, jugée diffamatoire par les tribunaux[4], jusqu'à l'*Anti-Stumm* du pasteur wurtembergois Schäfer[5] ; les pasteurs de la Sarre, sujets indociles du redouté baron, publiaient, dernièrement encore, une brochure véhémente pour réfuter ses griefs[6] ; et partout il est rendu responsable de ce que M. le pasteur Schall appelle, dans un opuscule récent, « la captivité de Babylone de l'Eglise évangélique[7]. »

[1] *Chr. W.*, 1896, p. 6. De même, le congrès libéral du *Protestantenverein*, bien que peu favorable au christianisme social, regretta que le rescrit se rattachât à des motifs politiques (*Chronik*, 1896, p. 179-180).

[2] Martin von Nathusius, *Was ist christlicher Sozialismus?* p. 47. Cf. p. 44, où l'auteur explique que le pasteur qui, obéissant au rescrit, n'irait pas à la première réunion tentée par les socialistes dans sa commune mériterait d'être regardé comme un « chien muet ».

[3] En 1896, le congrès des cercles des travailleurs a protesté, par un ordre du jour formel, contre la conduite de M. de Stumm (*Chronik*, 1896, p. 248).

[4] Sur les différends entre M. de Stumm et M. Kötzschke, voir *Chronik*, 1896, p. 146, et la brochure de ce dernier : *Mein Prozess mit dem Freiherrn von Stumm* (Erfurt, Wellendorf, 1896).

[5] H. R. Schäfer, *Anti-Stumm* (Göttingue, Ruprecht, 1895).

[6] *Freiherr von Stumm-Halberg und die evangelischen Geistlichen im Saargebiet* (Göttingue, Ruprecht, 1896).

[7] Eduard Schall, *Die babylonische Gefangenschaft der protestantischen Kirche in Deutschland* (Leipzig, Werther, 1896). e titre

VI

Le rescrit visait-il uniquement les jeunes chrétiens-sociaux, comme parut l'insinuer, peu après, un commentaire peut-être officieux du *Reichsbote*[1]? Si oui, il aurait eu un insigne insuccès; car ce sont plutôt les vieux chrétiens-sociaux qui semblent avoir succombé, entraînés d'ailleurs dans la ruine de M. Stöcker.

L'année 1895 avait été mauvaise pour l'ancien prédicateur de la cour. M. de Hammerstein, signataire avec M. Stöcker de plusieurs projets de loi sur l'indépendance de l'Eglise évangélique, achevait de perdre sa grosse fortune ; la considération baissant autour de lui, on finit par dire tout haut qu'il avait aussi perdu son honneur ; il s'en aperçut lui-même, après tout le monde ; d'une fuite rapide, il échangea son cabinet de la *Gazette*

un peu tapageur fut en quelque mesure justifié, en octobre 1896, par la timidité du synode provincial de la Prusse rhénane, qui ne hasarda point une intervention formelle en faveur des pasteurs contre M. de Stumm (Voir *D. ev. Kz.*, 1896, p. 374-375, des regrets attristés au sujet de cette timidité). — En cette même année 1896, M. Lepsius, pasteur d'un petit village du Harz, entreprit une campagne de discours et de presse en faveur des Arméniens ; il fut invité par le conseil suprême à cesser cette campagne ou à démissionner; il démissionna; et l'arbitraire impérieux du conseil suprême fut sévèrement jugé dans l'Eglise évangélique prussienne (*Chr. W.*, 1896, p. 1025).

[1] Voir *Chr. W.*, 1896, p. 63-66, et *Chronik*, 1896, p. 27. En tout cas M. Rickert, parlant au Reichstag en mars 1896, eut raison de dénoncer l'obscurité du rescrit (*Chronik*, 1896, p. 115).

de la Croix contre une villégiature de contumace aux alentours du Parthénon, puis fut transporté de cette villégiature dans la prison de Moabit ; chevau-léger de la religion et des bonnes mœurs, on le condamna pour escroqueries ; on découvrit qu'il avait poussé l'enthousiasme pour la sainte institution de la famille jusqu'à entretenir deux ménages, et que son antisémitisme avait des tempéraments imprévus, puisque l'un de ses foyers, l'illégitime, était occupé par une fille de Sem[1]. Et la foule des députés conservateurs, comme pour oublier qu'ils avaient été les amis de M. de Hammerstein, se mirent à rougir de M. Stöcker, qui avait été son intime collaborateur[2]. Ils estimaient, d'ailleurs, que le journal le *Volk*, fondé en 1889 par le prédicateur de la cour, était devenu trop indulgent aux ardeurs des « jeunes[3] » ; et, par réaction, la *Correspondance conservatrice* publia contre les « jeunes » une violente philippique[4], que M. Naumann qualifia

[1] Sur les distinctions faites par M. de Kröcher, député conservateur, entre les indélicatesses de M. de Hammerstein, qui rendaient impossible son maintien à la *Gazette de la Croix*, et son immoralité, qui était une « chose privée », voir les réflexions ironiques de la *Chr. W.*, 1896, p. 161.

[2] Sur les rapports de Stöcker avec Hammerstein, voir sa réponse à Rade : *D. ev. Kz.*, 1895, p. 430.

[3] Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 34-35. Il admet, p. 282, que la complaisance du *Volk* pour les tendances des « jeunes » vers la lutte de classes pouvait effrayer les conservateurs ; et, p. 56, que le parti conservateur était troublé par la façon dont les « jeunes » soulevaient la question agraire.

[4] Voir *D. ev. Kz.*, 1895, p. 415, et *Chronik*, 1895, p. 410. Cet article, qui était de M. de Manteuffel, dénonçait l'orientation avancée des congrès, les tendances de M. Naumann vers la lutte des classes et le socialisme agraire des pasteurs poméraniens.

d'hypocrisie[1], et que M. Stöcker à son tour critiqua, tout en blâmant la virulente appréciation de M. Naumann[2]. On cherchait, on trouvait, et l'on créait à profusion des occasions de se brouiller ; à la fin, en janvier 1896, le comité directeur du parti conservateur, en prétextant l'attitude du *Volk*, usa de chicane pour contraindre M. Stöcker à quitter le groupe[3]. « Je reste conservateur, » écrivait l'entêté pasteur au lendemain de sa sortie[4]; et le programme qu'il soumit à Francfort, en février 1896, à un certain nombre de ses amis chrétiens-sociaux, en est en effet le témoignage[5]. M. Stöcker a l'obstination vraiment superbe de répondre aux infidélités, mêmes mesquines, par une fidélité même inopportune. Son enlizement

[1] « Soyez au moins honnêtes et francs, protesta M. Naumann, et dites : Les chrétiens-sociaux représentent les intérêts des gens dépendants, nous représentons les intérêts des *Herren*, et comme nous ne sommes pas assez larges pour admettre une représentation des intérêts de nos travailleurs, le *Krach* entre ces deux tendances doit éclater » (*D. ev. Kz.*, 1895, p. 416-417). — Cf. Naumann : *Was ist Christlich-Sozial?* Zweites Heft, p. 113-122, où la défense des sept pasteurs attaqués par la *Correspondance conservatrice* est présentée en détail.

[2] Voir *D. ev. Kz.*, 1895. p. 411.

[3] Sur cette affaire du *Volk*, qui ne fut qu'un prétexte, voir *D. ev. Kz.*, 1896, p. 55-56 et 294, et *Chronik*, 1896, p. 145.

[4] *D. ev. Kz.*, 1896, p. 56. — *Id.*, 1895, p. 411, Stöcker, après avoir riposté à la *Correspondance conservatrice*, maintenait qu'une activité sociale ne peut avoir lieu que sur un terrain conservateur. — Cf., en sens inverse, Delbrück, *Evangelisch-Sozial*, p. 113 : « Stöcker veut organiser les travailleurs, le parti conservateur ne le veut pas. »

[5] Voir au sujet de ce programme : *D. ev. Kz.*, 1896, p. 81. Ce programme avait été élaboré à la Wartburg en 1895, et le *Volk*, en le commentant, s'était plu à mettre en relief les points de divergence entre les vieux chrétiens-sociaux et les conservateurs (*Chronik*, 1896, p. 145).

dans le parti conservateur avait diminué son rôle social ; dégagé par une expulsion, il voulut rester enlizé[1].

Au moment même où ces amis politiques, auxquels il avait tant sacrifié, avaient commencé de balbutier contre lui les paroles du reniement, une mésaventure abominable exposait M. Stöcker au piétinement sauvage de ses anciens adversaires, et même aux railleries des couches indifférentes de l'opinion. Le *Vorwärts*, journal socialiste, publia en 1895 une lettre privée que le prédicateur de la cour avait, en 1888, adressée à M. de Hammerstein[2] ; et sans même juger sévèrement ce viol des pensées intimes, on condamna l'épistolier trahi, qui, dans cette lettre, ébauchait un plan d'obsessions destiné à détacher Guillaume II de la politique du *Cartell*, voire même de M. de Bismarck. Se ravalant à la taille de ses ennemis, M. Stöcker n'avait point hésité à servir la théocratie par l'intrigue et ses grands desseins par de petits moyens ; ce papier indélicatement dévoilé en était

[1] Voir Stöcker. *Dreizehn Jahre*, p. I-VIII. M. Delbrück, *Evangelisch-Sozial*, p. 116, qualifie de « cartell du mammonisme » l'alliance conclue par les conservateurs allemands avec les autres partis défenseurs des classes dirigeantes et cimentées par l'éviction de M. Stöcker.

[2] Voir le texte de cette lettre dans Stöcker : *Dreizehn Jahre*, p. 2. On appela cette lettre : « lettre du bûcher, » parce que M. Stöcker y disait qu'on devait allumer un bûcher autour du *cartell* et tout d'un coup le faire flamber. La révélation fit d'autant plus de bruit qu'à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de Bismark M. Stöcker avait fait dans son journal l'éloge de l'ancien chancelier (*D. ev. Kz.*, 1895, p. 121-122). Il se défendit en déclarant qu'il n'avait jamais été le directeur de conscience de l'empereur et que, si cette lettre était authentique (?), il s'y exprimait en député, en chef de parti, en publiciste (*Dreizehn Jahre*, p. VI-VIII).

une preuve surabondante; et la multitude des spectateurs politiques, après avoir plus jalousement serré leurs propres copie-lettres et les lettres, aussi, des amis auxquels ils tenaient, se gaussèrent brutalement de M. Stöcker. Il lui manquait une dernière disgrâce; l'empereur la lui asséna. Le 28 février 1896, Guillaume II faisait courir sur les fils télégraphiques de son Empire la dépêche suivante :

Berlin, Château, 28 février 1896.

Stöcker a fini comme je l'avais prédit il y a des années ! Des pasteurs politiques, c'est une absurdité. Qui est chrétien est aussi social ; « chrétien-social » est un non-sens qui conduit à l'exaltation personnelle et à l'intolérance, toutes deux contraires au christianisme. Messieurs les pasteurs doivent s'occuper des âmes de leurs fidèles, cultiver la charité, mais laisser la politique hors de jeu, car elle ne les regarde point du tout.

GUILLAUME IMPERATOR REX [1].

[1] *Chronik*, 1896, p. 218. — Cette dépêche ne visait que le clergé protestant, comme l'observa, non sans malice, au Congrès catholique de Dortmund, en août 1896, le curé Schmitz, de Trêves : « Le mot fameux qui court à travers le pays, déclara-t-il, n'est pas adressé aux prêtres catholiques : je n'en parlerai donc pas, et je dirai seulement ceci, que le peuple catholique ne comprendrait point que nous, ses directeurs d'âmes, nous dussions nous tenir à l'écart lorsque son bien est en jeu » (*Verhandlungen der 43 General-Versammlung der Katholiken zu Dortmund*, p. 333. Cologne, Bachem, 1896). — Stöcker, *D. ev. Kz*, 1896, p. 186, se plaint que catholiques, libéraux, juifs, socialistes, puissent avoir une activité publique et que cette activité soit défendue à l'église protestante.

C'est à son ancien précepteur que l'empereur expédiait ce billet ; quelques semaines après, M. de Stumm, exécuteur peut-être trop empressé, le livrait à la presse [1]. Vicissitudes des destinées et vicissitudes d'opinion! La réunion *Waldersee* de 1887, honorée du discours significatif du prince Guillaume, avait marqué l'apogée de la carrière de M. Stöcker ; le télégramme de 1896, signé de l'empereur Guillaume, semblait en marquer le terme. Et l'orateur princier de 1887 avait invoqué avec respect la pensée chrétienne-sociale ; le sou-

[1] Sur les divers commentaires provoqués par cette dépêche, voir *Chronik*, 1896, p. 289. — M. Delbrück, *Evangelisch-Sozial*, p. 120-127, tentant une explication du télégramme impérial, soutient que M. Stöcker y est absolument condamné à cause de ses alliances avec un parti politique, et que M. Naumann, au contraire, n'est visé que dans la mesure où il prétend transformer l'Evangile en loi. — La *Christliche Welt* accueillit fort mal le télégramme : ou bien on ne fait pas la politique du gouvernement, écrivit-elle, et alors on est « pasteur politique » ; ou bien on travaille pour le trône et l'autel, et alors on n'est point « pasteur politique » ! Par surcroît « cultiver la charité » implique le souci de la situation matérielle d'autrui (*Chr. W.*, 1896, p. 492-493) — M. Beyschlag, qui souhaite de voir persister, au moins en façade, une certaine concentration des forces évangéliques, regrette tout le bruit dont ce télégramme fut l'occasion (*Chronik*, 1896, p. 249). — Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 193 : « Chez nous, en Allemagne, il y a une telle corrélation entre les partis politiques et les tendances religieuses que les partis politiques exercent la plus forte influence sur la situation de leurs adeptes à l'égard de l'Eglise et du christianisme. Le socialisme est ennemi de Dieu, les progressistes sont ennemis de l'Eglise, les nationaux-libéraux sont ennemis du symbole, les libres-conservateurs, comme les libéraux, sont ennemis de l'indépendance ecclésiastique. Comment donc le pasteur pourrait-il *laisser la politique de côté ?*... C'est justement en voulant *s'occuper des âmes* des ouvriers déchristianisés que le clergé s'est engagé dans les voies sociales » (Cf. *D. ev. Kz.*, 1896, p. 119). Il appelait la prédication sociale *eine Seelsorge im grossen Stil.*

verain, en 1896, traitait de non-sens l'accouplement de ces deux mots[1]. M. Adolphe Stöcker et le christianisme social avaient été tour à tour exaltés ensemble et abaissés ensemble; et l'ancien prédicateur de la cour pouvait trouver dans ce parallélisme une amère consolation[2].

Il y a quelque chose de tragique dans la destinée de M. Stöcker. Sur sa physionomie certaines rubriques resplendissaient, qui traduisaient nettement ce qu'il était, et plus encore ce qu'il se piquait d'être: « conservateur, » « chrétien-social[3], » « antisémite ». On les lui a chicanées, et puis on les a fait tomber, comme on eût arraché de simples masques. Dans le monde des idées, tout homme qui pense a son état civil, sur lequel il veille avec jalousie, et faute duquel il devient un *outlaw*, un paria : M. Stöcker, homme de discipline s'il en fut, avait un état civil, fort précis et fort bien tenu : on le lui a déchiré. « Chrétien-social, » ce mot, depuis le télégramme impérial, a quitté le vocabulaire, — celui des fidèles sujets,

[1] Depuis ce télégramme, l'empereur Guillaume semble avoir continué son mouvement de réaction, comme le prouvent ses derniers discours (*D. ev. Kz.*, 1897, p. 97).

[2] « M. Stöcker, écrit M. Naumann lui-même, est et demeure le père de notre mouvement... Que la question sociale est la principale de notre époque, M. Stöcker fut le premier à nous le montrer » (*Was heisst Christlich-Sozial?* II, p. 31). — M. Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, p. 100-108, explique que Stöcker eut ce double mérite, de vulgariser l'idée chrétienne-sociale et de faire de cette idée un facteur politique, mais qu'il eut le tort de la vouloir enchaîner aux destinées du parti conservateur.

[3] « Conservateur, chrétien-social » : telle est la qualification de M. Stöcker dans les annuaires du Parlement (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 291).

tout au moins. « Antisémite, » la fraction du Reichstag qui s'est ainsi dénommée a des tendances que M. Stöcker repousse, des instincts qu'il déplore, des souillures qu'il flétrit. « Conservateur, » il n'a plus le droit de s'appeler de ce nom, de par la volonté des conservateurs eux-mêmes [1]. La personnalité de M. Stöcker, à l'heure présente, est une personnalité déshabillée ; et contre ce résidu, de multiples haines continuent de s'acharner. Elles veulent écraser l'ancien prédicateur de la cour, comme si déjà elles l'avaient terrassé ; en fait, M. Stöcker est toujours debout. Débaptisé par ses ennemis, par ses amis, par l'empereur lui-même ; il est apparemment convaincu, par le langage trop formel des circonstances, que ses chances politiques sont singulièrement précaires ; chrétien toujours, il prétend ne point abdiquer cette influence que peut exercer tout homme de foi, par ce fait seul qu'il la veut exercer ; chaque dimanche encore, dans l'église que lui construisit, pour lui tout seul, il y a trois ans, la fidélité vraiment fervente de ses amis, il annonce l'Evangile à plus d'un millier de Berlinois, petites gens pour la plupart ; rebuté par tant de mépris, il réunit encore l'un des plus nombreux auditoires que puisse espérer un pasteur dans cette capitale d'irréligion ; et ce n'est point la curiosité, c'est l'attachement qui groupe autour de lui ce restant de foule.

On n'a point voulu qu'il devînt une colonne de l'édifice impérial ; mais on ne pourra faire que

[1] La violente brochure de M. de Krause contre M. Stöcker représente le sentiment d'un certain nombre de conservateurs (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 126 et 146-149).

M. Stöcker, déchu de ses postes et déchu de ses ambitions, déchu même de son honneur aux yeux d'un certain nombre d'Allemands, consente à n'être qu'une banale épave. Se laisser oublier, même pour quelques mois, le grand disgracié s'y refuse : en faisant le mort, il donnerait à ses adversaires l'illusion qu'ils l'ont tué[1]. Et c'est pourquoi, s'abouchant avec M. le pasteur Weber[2] et M. le professeur de Nathusius[3], et cherchant une étiquette vierge pour se refaire une virginité, M. le pasteur Stöcker, étonnant d'énergie, essaye de fonder, aujourd'hui, le parti « ecclésiastique social[4] », où l'on n'aurait accès qu'en se montrant parfaitement orthodoxe et suffisamment conservateur[5]. L'isolement se fait, pourtant, autour de

[1] Aussi n'écoute-t-il pas l'avis de M. Delbrück, qui prétendait qu'à la suite du télégramme impéria Stöcker devait faire le mort pendant quelque temps (*Evangelisch-Sozial*, p. 127).

[2] M. Weber, pasteur à München-Gladbach, né en 1846, est l'un des initiateurs du mouvement protestant social en Prusse rhénane ; nous l'avons déjà nommé ci-dessus en parlant des cercles des travailleurs.

[3] M. Martin de Nathusius, né en 1843, est professeur à Greifswald.

[4] Le manifeste du nouveau parti est publié dans *D. ev. Kz.*, 1896, p. 273. Le but poursuivi est la « réconciliation des classes » ; le moyen recommandé est « l'Evangile non falsifié et une activité ecclésiastique reposant sur la foi aux *Heilsthatsachen* », c'est-à-dire aux faits de l'histoire du Christ d'où nous est venu le salut ; les dangers signalés sont la liaison avec la théologie moderne et l'esprit d'agitation susceptible de provoquer la lutte de classes. — Cf. *D. ev. Kz.*, 1896, p. 295. — La *D. ev. Kz.*, 1897, p. 97 et 141, annonce une conférence du parti *Kirchlich-Sozial* à Cassel pour la fin d'avril 1897.

[5] M. Stöcker a longtemps soutenu que toutes les nuances théologiques pouvaient fraterniser dans les congrès sociaux (Voir p. ex. *D. ev. Kz.*, 1893, p. 213 ; 1894, p. 177 et 334-335) : il protestait encore, en 1895, contre les attaques de M. de Nathusius, qui

M. Stöcker, chef de parti ; les deux acolytes auxquels il avait jadis confié la direction du *Volk*, M. Oberwinder et M. de Gerlach, ont passé au camp des « jeunes[1] »; et comme si cette grande figure, fatalement, devait être sans cesse rapetissée par de mesquins incidents, elle offre une proie facile, en ce moment même, aux chroniqueurs judiciaires de l'Allemagne, qui racontent une récente condamnation de M. Stöcker pour calomnie et discutent si tel magistrat, qui naguère siégea dans l'un des nombreux procès du prédicateur, avait ou non une maladie du cerveau[2]. M. Stöcker, qui voulait être un agent de l'histoire,

s'était abstenu du congrès d'Erfurt en disant que les ritschliens et les libéraux y étaient trop largement représentés (*D. ev. Kz.*, 1895, p. 213-214 et 245), et il répliquait que la faute en était aux hommes de droite, qui fréquentaient trop peu ces congrès (*D. ev. Kz.*, 1895, p. 410). Pour justifier la fondation du parti *Kirchlich-Sozial*, il a commencé, lui-même, à dire que les congrès évangéliques-sociaux ne peuvent plus faire un travail commun (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 274), et à accuser les théologiens « modernes », et notamment M. Harnack, d'avoir exercé dans les congrès évangéliques sociaux une prépondérance abusive ; mais il maintient que ce n'est pas leur théologie même qui a mis ces congrès en péril (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 309). Cette campagne des *Kirchlich-Sozial* contre les *Evangelisch-Sozial* a été arrêtée par une protestation de M. Adolphe Wagner dans la *Hilfe* (*Chr. W.*, 1896, p. 789). — M. Rade, *Chr. W.*, 1896, p. 755, maintient que la possibilité d'une entente entre les diverses nuances théologiques sur le terrain social demeure un fait établi.

1 Certains prétendent (*Chronik*, 1896, p. 311) que le sacrifice de ces deux rédacteurs du *Volk* permit à M. Stöcker de se réconcilier avec M. de Nathusius, dont il avait, peu de mois avant, sérieusement critiqué la brochure sur le socialisme chrétien (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 209 et suiv).

2 *Chronik*, 1896, p. 436. — Voir les explications de M. Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 422, et 1897, p. 53-54.

est devenu, provisoirement, la victime de l'historiette[1].

Le christianisme social, second bouc émissaire des contrariétés de l'empereur, se porte mieux que M. Stöcker[2]. Mais par l'effet des secousses subies, il change lentement de caractère et commence une évolution dont nous résumerions volontiers les traits principaux en disant qu'il se laïcise et qu'il se rapproche du socialisme[3]. Qu'il se laïcise, c'est une nécessité, puisque les « pasteurs politiques » sont tancés et tous leurs collègues étroitement surveillés, et puisque les réunions où le mouvement social se poursuit leur sont parfois interdites, comme le fut à M. le pasteur Werner, de par la volonté du conseil suprême, en novembre 1896, l' « assemblée nationale-sociale » d'Erfurt[4]. Et sans doute les congrès évangéliques-

[1] Il fut desservi, par l'historiette, même auprès de beaucoup positifs (Voir *D. ev. Kz.*, 1896, p. 249).

[2] On a publié à Brême, en mars 1897, un manifeste revêtu de soixante signatures de théologiens et de laïques de toute l'Allemagne, la plupart peu connus — sorte de déclaration de guerre contre les tendances chrétiennes-sociales de tout ordre. La *D. ev. Kz.*, 1897, p. 106-108, publie ce manifeste. La *Chr. W.*, 1897, p. 262-263, s'accorde avec la *D. ev. Kz.*, pour lui refuser toute importance.

[3] M. Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, p. 193-199, avait prévu cette évolution : d'après lui, le pasteur doit, ou se démettre pour fonder un parti de travailleurs, ou n'exercer modestement qu'une action conciliante. Et, désireux de joindre l'exemple à la théorie, M. Göhre a cessé d'être pasteur évangélique à partir du 1er avril 1897 (*Chronik*, 1896, p. 402.) M. Rade, *Chr. W.*, 1896, p. 771, conteste cette alternative en disant qu'elle ne s'applique qu'à certains chefs spécialement engagés dans la mêlée, comme Stöcker et Naumann.

[4] *Chronik*, 1896, p. 496. — M. Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 434, bien que peu enthousiaste du congrès d'Erfurt, a blâmé la mesure prise contre M. Werner.

sociaux ne sont point suspendus : on a tenu en mai 1896 celui de Stuttgart, et l'auditoire, après un très adroit rapport de M. le pasteur de Soden [1], qui d'ailleurs valut à son auteur l'ennui d'une instruction disciplinaire, a respectueusement réclamé pour l'Eglise évangélique le droit de « rechercher les motifs des dommages sociaux et moraux et de travailler à en triompher, dans la mesure des devoirs qui en résultent pour les pasteurs [2] ». Mais dans ce congrès lui-même, d'où M. Stöcker, le créateur de l'institution, avait été écarté par un raffinement d'ostracisme [3], il semble que les laïques aient joué un plus grand rôle que dans les précédents [4] ; ils auront à l'avenir plus de liberté

[1] Le rapport de M. de Soden et les discussions auxquelles il donna lieu peuvent être étudiés dans le *Bericht über die Verhandlungen des 7ten ev.-soc. Kongresses* (Berlin, Wiegandt, 1896). La *Gazette de la Croix*, que son orthodoxie rigoureuse avait de tout temps rendue ombrageuse à l'endroit des congrès évangéliques-sociaux, déclara, après celui de Stuttgart, que ce qu'on avait dit sur la situation des ecclésiastiques par rapport à la politique et aux questions sociales ne valait pas la peine du voyage (*Chronik*, 1896, p. 255).

[2] A la suite de ce congrès, un article de la *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* essaya de prouver que le rescrit du conseil suprême évangélique et les décisions prises à Stuttgart étaient en complet accord (*Chronik*, 1896, p. 254). Mais Rade, *Chr. W.*, 1896, p. 756, observe que, par le seul fait de sa tenue, le congrès protestait contre les nouvelles tendances indiquées par le rescrit.

[3] Sur cette exclusion de M. Stöcker, voir Rade, *Chr. W.*, 1896, p. 622-623, et Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 185 : Stöcker en tira cette conclusion que le protestantisme, aujourd'hui, est incapable de rassembler ses forces pour une action commune.

[4] Sur trois questions mises à l'ordre du jour du congrès, deux eurent des laïques pour rapporteurs. M. Naumann, *Einige Gedanken für die Gründung christlich-socialer Vereine*, p. 23, remarque ce caractère « moins fortement pastoral » du Congrès de Stuttgart. Voir aussi *Chr. W.*, 1896, p. 545-546, et *Kronik*, 1896, p. 290. « L'avenir appartient à un mouvement conduit par

pour exposer toutes les conséquences sociales qu'une fraction de la pensée protestante, dédaigneuse d'une Eglise domestiquée, se plaît à induire du christianisme ; et les incidents des deux dernières années ont justement entraîné dans le courant évangélique-social tout un afflux de laïques. M. Delbrück, avec sa finesse habituelle, indiquait ce phénomène, il n'y a pas longtemps, dans les *Preussische Jahrbücher* [1]; il paraît que l'alliance entre la fortune et la culture, entre le *Besitz* et la *Bildung*, qui caractérisait en tous pays les régimes « libéraux » et donnait l'illusion de leur immortalité, serait tout près, en Allemagne, d'être dénoncée, et que la *Bildung*, autrement dit la science, se cabrant contre l'humiliant dressage que lui voudraient imposer M. de Stumm et ses amis, prêterait ses services de plus en plus actifs à la cause des réformes sociales. M. Naumann, donnant à Iéna, cet été, une série de conférences, y fut accueilli par les professeurs de l'université avec des salves d'applaudissements dont on souhaitait que le fracas fût entendu à Berlin [2] ; sous le drapeau de ce missionnaire réformiste, qui n'est point un savant, l'Allemagne savante est en train de s'enrôler ; le juriste Sohm [3] et l'historien

les laïques cultivés, et dans lequel le christianisme n'est plus qu'*un* motif à côté d'autres motifs. »

[1] Article publié dans le volume de Harnack et Delbrück : *Evangelisch-Sozial*, p. 70-87 (Berlin, Walther, 1896).

[2] Sur les six conférences de M. Naumann à Iéna, voir *Chr. W.*, 1896, p. 757. Le savant Häckel y assistait ; un libéral exprimait le souhait que tous les ministres d'Etat allemands fussent contraints de suivre un cours chez M. Naumann.

[3] M. Rodolphe Sohm, né en 1841, médiéviste et juriste, professeur à l'université de Leipzig, a créé, en 1896, une « association

Delbrück, les économistes Max Weber et Schulze-Gävernitz, les théologiens Harnack, Titius, Gregory, enfin le professeur Lehmann-Hohenberg, un homme de science qui est un Mécène, composent à M. Naumann une brillante avant-garde intellectuelle ; tout dernièrement encore, le philosophe Paulsen consacrait à ces nouveautés un article sympathique ; et si l'Eglise officielle est en train d'émigrer, forcément, du mouvement évangélique-social [1], d'autres contingents la remplacent.

Or, tant qu'elle s'y mêlait intimement, il était impossible, en dépit des efforts de certains « jeunes », que le mouvement évangélique-social tendît exclusivement à ce que M. Lehmann appelle la « léga-

sociale-scientifique » (*Sozial-Wissenschaftliche Vereinigung*), dont il a inauguré les travaux par une conférence sur les devoirs sociaux des hommes cultivés (*Die sozialen Pflichten der Gebildeten.* Leipzig, Werther, 1897).

[1] Sur les conséquences qu'aura cette retraite de l'Eglise officielle pour la popularité de cette Eglise, il est permis d'éprouver beaucoup d'inquiétudes lorsqu'on se remet sous les yeux cette observation d'un connaisseur, très familier avec les classes populaires : « Nos masses de travailleurs sont capables d'un noble enthousiasme si les chefs ecclésiastiques donnent la juste solution et si la concordance entre les revendications essentielles des travailleurs et les doctrines du Christ est proclamée. La preuve en est dans les attaches et dans la ferveur qui relient beaucoup de familles de travailleurs aux communautés méthodistes et à des sectes semblables ; elle est, aussi, dans les nombreux progrès qui ont été obtenus dans nos régions catholiques (*Die Not des Vierten Standes, von einem Arzte*, p. 229, Leipzig, Grunow, 1894). — Cf. Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 118 : « J'admettrais volontiers qu'une grande partie des misères que nous constatons aujourd'hui dans la vie chrétienne et ecclésiastique de l'Allemagne doivent être rapportées à ce fait, que du côté de l'Eglise on n'est pas suffisamment intervenu pour la situation du petit homme, pour ses besoins, pour ses misères. »

lisation » de la lutte des classes[1] : les théologiens objectaient que l'Eglise est en dehors des partis ; et les bureau crates, qu'il ne faut mécontenter personne. Mais la lente retraite de l'Eglise supprime ces objections ; et les « jeunes » l'ont si nettement senti que, dès le mois d'août 1896, M. Naumann publiait dans la *Hilfe* un programme de socialisme national [2], qu'en octobre il fondait à Berlin la *Zeit*, organe quotidien de ce programme, et que l' « assemblée des chrétiens non-conservateurs », réunie à Erfurt du 22 au 25 novembre, a jeté les bases d'une organisation socialiste-nationale [3] Avec un désintéressement qui témoigne la sincérité des amis universitaires de M. Naumann, M. Delbrück souhaitait, dans la *Zeit*, que cette organisation eût le caractère exclusif d'une représentation du prolétariat, et que les hommes cultivés (*die Gebildeten*) n'y fussent admis que s'ils acceptaient intégralement les vœux du quatrième Etat ; la réunion d'Erfurt, où ces hommes cultivés étaient assez nombreux, n'a pris aucune décision qui ratifiât d'une façon précise ces idées de M. Delbrück ; mais c'est peut-être en vain que M. Naumann les discute et les conteste ; si le groupement Naumann se développe, il sera, avant tout, un groupement ouvrier. Et de quelle importance il pourrait être, pour la situation intérieure de l'Allemagne et même pour sa politique extérieure,

[1] C'est dans un article de la *Hilfe* que M. Lehmann s'exprime ainsi (cité et critiqué dans *D. ev. Kz.*, 1896, p. 33).

[2] *Hilfe* du 16 août 1896. — Cf. *D. ev. Kz.*, 1896, p. 318-319.

[3] On trouvera le compte-rendu de cette assemblée dans la *Chronik*, 1896, p. 365-373, et dans la *Chr. W.*, 1896, p. 1160-1163.

qu'une partie de son prolétariat, quittant les enseignes internationales de MM. Bebel et Liebknecht, se rangeât derrière M. Naumann, nouveau guide du quatrième Etat vers la conquête des pouvoirs, et partisan, pourtant, du développement militaire et colonial de l'Allemagne monarchique : c'est ce que nous laissons au lecteur le soin d'entrevoir, et c'est ce que signifient quelques prophètes en augurant à M. Naumann un immense rôle politique [1]. Déjà, par le fait même de leurs préoccupations sociales, certaines notabilités sont expulsées ou s'expulsent des vieux partis : M. Delbrück a délaissé les *Freiconservativen*, et M. Kulemann, hôte assidu des congrès évangéliques-sociaux, a délaissé les nationaux-libéraux [2] ; M. Naumann assiste avec confiance à cette désagrégation du passé, qui lui fournit des pierres pour son édifice d'avenir, pour cette *feste Burg* dont l'assemblée d'Erfurt a commencé d'esquisser les plans. Dispersé maintenant à travers l'Empire, l'état-major, dont Erfurt a vu la parade, s'occupe de recruter l'armée socialiste-nationale. M. Naumann et ses amis demandent une armée ; si pour la rassembler quelques mois leur suffisent, l' « Association pour le socialisme national » sera, cette année même, érigée en parti ; et le pasteur de Francfort, prévenu, par les atroces malheurs de M. Stöcker,

[1] M. Delbrück, *Evangelisch-Sozial*, p. 103-105 (Berlin, Walther, 1896) explique que, si M. Naumann se maintient d'accord avec le gouvernement dans les questions militaires, il peut devenir une puissance et marquer dans l'histoire d'Allemagne et dans celle du christianisme.

[2] Göhre, *Die evangelisch soziale Bewegung*, p. 169-170.

que la fortune d'un parti ne doit point être attachée à celle d'un homme, en cédera la présidence à l'un de ses amis.

Alors l'Allemagne deviendrait le théâtre d'un mouvement purement ouvrier « sur base chrétienne[1] ». Remarquez cette formule, prônée par M. Sohm : elle est plus élastique, moins contraignante, que la vieille formule qui poussa M. Stöcker en avant : « Au nom du christianisme ». S'il n'avait tenu qu'à M. Göhre ou aux amis de M. Lehmann-Hohenberg, aurait-on conservé, même, dans la déclaration de principes votée à Erfurt, une étiquette religieuse[2] ? M. Naumann, en tout cas, d'accord avec M. le professeur Harnack, désire que, dans son parti socialiste-national, tous puissent prendre place, protestants, catholiques, juifs même[3] ; voilà pourquoi, dans ce document d'origine protestante, aucune allusion à la Réforme ne s'est glissée ; et si l'attachement au christianisme est affirmé, c'est avant tout parce que Jésus-

[1] « A gauche, nous avons à défendre l'insigne et sacré patrimoine de notre peuple : amour de la patrie, fidélité au roi, foi chrétienne ; à droite, nous avons à représenter les droits du mouvement ouvrier » (Naumann, réponse à la *Konservative Korrespondenz*, publiée dans *D. ev. Kz.*, 1895, p. 416).

[2] Sur les discussions qui eurent lieu à ce sujet, et qui furent très vives, voir *Chr. W.*, 1895, p. 1162.

[3] Des polémiques se sont élevées dans le journal la *Zeit*, en décembre 1896, au sujet de l'admission des Israélites dans le parti socialiste-national. Dans un article de la revue *die Wahrheit*, 15 mai 1895, p. 100 (Stuttgart, Frommann), M. Naumann montre beaucoup de sympathie pour les catholiques-sociaux : « Il faut avoir patience, dit-il, marcher ensemble fraternellement. Il n'y a qu'un seul Jésus pour catholiques et protestants. » — M. Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 434, critique vivement cette largeur du parti Naumann et l'affaiblissement de la base religieuse, condition même de cette largeur.

Christ, pour M. Naumann, est l'immortel docteur de l'amour mutuel et de la fraternité. Il a parfois eu la bonne fortune, en réclamant des socialistes une tendresse respectueuse pour le christianisme ainsi présenté, d'emporter des adhésions insignes : il faisait en octobre dernier la recrue de M. Max Lorenz, journaliste révolutionnaire de Leipzig, homme de talent, dont toute la presse allemande a commenté la conversion [1] ; et comme l'imagination rapidement optimiste de M. Naumann décuple les conquêtes que la réalité lui concède, il espère, parmi ces forces révolutionnaires qui risquent de jeter l'Empire à bas, provoquer un schisme sauveur.

Dans la lutte entre le capital et le travail, mêlée désordonnée, brouille anarchique où fermentait confusément la haine, le socialisme est intervenu : organisant la lutte, il a corrigé l'anarchie, mais il a cultivé la haine ; M. le pasteur Naumann veut à son tour organiser cette lutte, en enseignant l'amour. Avec sa double escorte de pasteurs indépendants de l'Eglise officielle et d'universitaires indépendants de la politique officielle, il regarde s'élever, en un flot incoercible, ces masses que le libéralisme, après les avoir instruites tout juste assez pour les soustraire à la direction des vieux dogmes, qualifie maintenant de barbares ; et sans

[1] Quelques mois avant, le 27 mars 1896, M. Max Lorenz, au nom du socialisme, et M. Sohm, au nom du christianisme social, échangeaient des conférences contradictoires devant l'*Evangelischer Arbeiterverein* de Leipzig (*Chr. W.*, 1896, p. 525). Ces conférences furent publiées sous le titre : *Der Arbeiterstand und die Sozial demokratie* (Leipzig, Werther, 1896).

poursuivre la revanche de ces dogmes, dont les théologiens ont égaré la formule, M. le pasteur Frédéric Naumann, trop naturellement pacifique, d'ailleurs, pour avoir la pensée d'aucune revanche, inclinant vers Guillaume II sa tête loyale et fière, et tendant à M. Bebel sa large main bien ouverte, leur demande à tous deux s'ils veulent collaborer, non point dans un millénium utopique, mais tout de suite, cette année même, et sur le terrain qu'offre l'Empire allemand, à la double et commune victoire du peuple et de Jésus [1]. Si les rêves de M. Naumann s'épanouissaient en trophées, il en honorerait la mémoire du vieux Wichern, aux côtés duquel, jeune candidat en théologie, il passa deux ans et demi ; et quoi qu'il advienne, la gratitude du disciple à l'égard de cet aïeul singulièrement dépassé assure à l'histoire du mouvement social-évangélique, malgré le caprice des puissants et la souplesse obligatoire des Eglises établies, une belle apparence d'unité et une sorte de cohésion triomphante [2].

[1] Il y a quelques années, M. Naumann préparait « l'époque chrétienne-sociale » qui, d'après lui, succéderait à l'époque « socialiste » ; il travaillait alors pour une longue échéance (Voir *Was heisst Christlich-Sozial*, I, p. 3 et 44, Leipzig, Deichert, 1894). Il semble aujourd'hui qu'il espère, à bref délai, pouvoir imprégner de christianisme cette « époque socialiste » elle-même.

[2] Nous tenons à recommander, à ceux qui voudraient suivre au jour le jour le mouvement évangélique-social allemand, les articles fort instructifs que la *Revue du christianisme pratique*, dirigée par M. le pasteur Chastand (Vals, Ardèche), publie fréquemment sur ce mouvement.

CHAPITRE V

LA VIE PROTESTANTE : ÉGLISES OFFICIELLES ET SECTES

Sous un balcon du château de Cobourg, protégé contre le soleil par un écran de lierre, s'aligne une fresque, déjà vieille de deux siècles. Elle remet sous nos yeux le cortège nuptial du duc Jean-Casimir : lansquenets, fauconniers, musiciens, piqueurs, composent la somptueuse escorte ; et puis défilent, remorqués par le char des époux, quatre conseillers des affaires temporelles et trois conseillers des affaires spirituelles : le duc traîne à sa suite, en son voyage de Cythère, les deux bureaucraties qu'il tient à son service, celle d'Etat et celle d'Eglise. Au temps où fut dessinée cette fresque, l'Eglise protestante, dans les divers pays allemands, n'était rien de plus qu'une vassale du prince ; sous la pression de ce vasselage, toute spontanéité était écrasée ; les institutions ecclésiastiques, le ministère pastoral, les consciences mêmes des fidèles étaient choses d'Etat. Réveillé par deux siècles d'influences piétistes ou exotiques, à demi émancipé par les révolutions politiques de

l'âge contemporain, le christianisme évangélique dans l'Allemagne d'aujourd'hui nous offre une plus grande richesse, une plus grande complexité d'aspects ; et, pour en ramasser sous nos regards un tableau à peu près complet, ce ne sera pas trop de les arrêter en plusieurs endroits de l'horizon. Des conseils des princes, chefs nés de la religion, il nous faudra descendre jusqu'à la masse des sujets baptisés, groupés, suivant les hasards du domicile, en communautés paroissiales ; et si ce spectacle devait donner au lecteur d'aussi médiocres impressions qu'à nous-mêmes, nous croyons qu'on les corrigerait utilement en saluant avec nous l'élite évangélique, philanthropes et mystiques de la Réforme : philanthropes qui, s'organisant à côté des Eglises, travaillent pour elles ; mystiques qui, groupés en communautés boudeuses ou bien en sectes séparées, entretiennent à travers le protestantisme, et le plus souvent à l'encontre des Eglises, un courant original de foi chrétienne.

I

Pour empêcher que la crosse et le glaive ne fussent réunis entre les mêmes mains et que le chef d'Etat ne prétendît devenir l'intermédiaire entre ses sujets et le Très-Haut, le moyen âge avait versé beaucoup de sang, mis aux prises l'Allemagne et l'Italie, et dissocié, par de longues crises de divorce, ces deux moitiés de Dieu, le

Pape et l'Empereur. Contemplée de haut et de loin, l'histoire de toute cette époque apparaît comme un gigantesque effort pour sauvegarder la séparation du spirituel et du temporel, de Dieu et de César, principe fondamental du christianisme. Lorsque Luther détacha de l'Eglise romaine un certain nombre de communautés chrétiennes, bien des crosses furent en déshérence : les évêques auxquels elles appartenaient aimaient mieux en faire le sacrifice que de rompre leur fidélité à l'égard du pape. Alors, provisoirement, pour que ces nouvelles Eglises pussent tout de suite commencer à vivre, Luther confia aux princes et aux seigneurs terriens une partie des attributions jadis symbolisées par la crosse : c'est ainsi qu'il chargeait l'électeur de Saxe d'être le pouvoir d'ordre, qui maintiendrait dans l'Eglise la correction et l'harmonie ; il se remettait à lui du soin de trouver quelque organisation qui suppléât à la vieille et salutaire coutume de la visite épiscopale, tombée en désuétude faute d'évêques ; il l'autorisait, enfin, à punir les mauvaises têtes qui voudraient, « sans bonne raison, faire acte d'isolement « (*ohne guten Grund ein Sonderliches machen*). C'est au nom de la charité chrétienne (*aus christlicher Liebe*) qu'il lui demandait d'assumer cette mission ; et de la formule même qu'il employait, il semblait résulter que ceux qui auraient quelque « bonne raison » pour se dérober à la commune consigne ecclésiastique échapperaient à tous châtiments [1]. Mais que

[1] Voir, au sujet de cette doctrine de Luther, les explications de M. le professeur de Nathusius : *Die Verfassung der evangelischen Kirche*, p. 23-35 (Heilbronn, Henninger, 1888) ; et Kahl :

valaient ces nuances en face des volontés absorbantes des princes? Ils furent d'autant plus sûrement les maîtres, dans les Eglises fraîchement éformées, qu'on invoquait leur glaive pour défendre ou pour imposer la Réforme elle-même[1].

Dans les écrits des premiers réformateurs, les appels au bras séculier sont constants : « la liberté de croire, le droit individuel de se faire à soi-même un symbole, » n'étaient en aucune façon — c'est Renan qui en a fait la remarque[2] — l' « essence du protestantisme naissant ». « Il faut faire violence à ceux qui ont le cœur dur, écrivait Capiton au comte palatin ; ainsi, terrorisés par l'épouvante, ils recevront plus facilement la doctrine[3]. » Cette contrainte religieuse était d'autant plus haïssable que parfois elle ne s'avouait point elle-même et qu'elle

Lehrsystem der Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, I, p. 254 (Fribourg, Mohr, 1894) : entre le principe de la séparation du spirituel et du temporel et les prérogatives dont Luther arme l'électeur de Saxe, M. Kahl voit une « inconséquence ».

1 On lit, dans la *Schlosskirche* de Wittenberg, cette curieuse épitaphe latine de Frédéric le Sage, hommage solennel rendu par la Réforme au prince saxon :

Hic evangelii primum doctrina renata
  Deterso cœpit pura nitere situ.
Induit hic veros vultus iterumque colorem
  Accepit tandem religio ipsa suum.
Et cum Germani sumpsissent arma tyranni
  Contra evangelion sanctaque jussa dei,
Doctores tibi cura pios defendere soli
  Et Christi late spargere dogma fuit.

(Stier, *Corpusculum Inscriptionum Vitebergensium*, p. 26, Wittenberg, Herrosé, 1883.)

2 Renan, *Etudes d'Histoire religieuse*, p. 343 (Paris, Lévy, 1857).

3 Nous empruntons ces citations de Capiton et de Bucer au livre de M. Paulus : *Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit*, p. 16, 37 et 40 (Fribourg, Herder, 1895).

usait d'artifices de langage pour se targuer d'être compatible avec la liberté intérieure du chrétien. « On ne peut contraindre (*zwingen*) personne à la foi, déclare, au huitième dialogue de Martin Bucer, un interlocuteur encore naïf. — Qu'est-ce que contraindre (*zwingen*)? interrompt un second, qui exprime la pensée de l'auteur. — Contraindre (*zwingen*), réplique le premier, c'est obliger (*nöthigen*) quelqu'un contre sa volonté. » Et Bucer de reprendre triomphalement, avec la subtilité d'un bon apôtre : « Nous y voilà ! contre sa volonté. Mais l'homme peut-il faire quelque chose qu'il ne veuille pas ? Cela n'est pas possible ; car ce que l'homme dit ou fait, il doit auparavant vouloir le dire ou vouloir le faire. » Avec une pareille élégance de casuiste, Capiton démontrait que les mesures par lesquelles on obtenait des conversions forcées au protestantisme ne constituaient nullement une contrainte de foi (*Glaubenszwang*), puisque la foi (*Glauben*) est intérieure. Bucer alléguait aux souverains de son époque l'exemple des princes de l'antiquité, dont le sceptre, à l'intérieur de la cité, régissait souverainement toutes choses, humaines et divines ; et c'est ainsi qu'à la théorie catholique des droits absolus de la vérité, antérieurs et supérieurs à la volonté du monarque, se substituaient, pour légitimer l'emploi du glaive, des réminiscences païennes, au nom desquelles l'Etat prétendait être l'arbitre de la vérité, en même temps qu'il en serait le défenseur.

Durant deux siècles d'ancien régime, où l'Eglise catholique elle-même, encore qu'elle en pût appeler des caprices du pouvoir civil à la suprématie

exotique du Saint-Siège, luttait assez péniblement contre les tentatives d'omnipotence religieuse des Bourbons et des Habsbourgs, les Eglises protestantes d'Allemagne, emprisonnées dans les divers Etats, et protégées par ces Etats contre la concurrence de toute confession rivale, durent payer ce service en donnant leur liberté comme rançon. Les juristes, dans leur vaste arsenal, avaient des maximes toutes prêtes pour légitimer cette situation subalterne du christianisme évangélique : et l'ensemble du système s'appelait le « territorialisme ». Il fut ébranlé, parfois ruiné, par le double assaut des idées révolutionnaires et des armées napoléoniennes; le piédestal qu'avaient construit à l'Etat les légistes du passé fut reconnu fragile et commença de chanceler.

Mais Hegel vint à point, théoricien d'un jacobinisme métaphysique, pour offrir à l'Etat un autre piédestal[1]; son disciple Marheineke professait que l'Etat et l'Eglise n'étaient que les deux faces d'une eule et même institution[2]; l'on put croire un nstant que la maîtrise du prince sur les consiences, qui dans les sociétés moins avancées ient ses titres de la violence, les tiendrait à l'aveir de la spéculation la plus raffinée; et tandis que es divers souverains allemands, entraînés par 'exemple de Napoléon, ébauchaient avec le Saintiège des projets de concordats, émancipateurs our les catholiques, ils imposaient aux Eglises rotestantes un joug toujours plus pesant. Quelque

[1] Voir Köhler, *Lehrbuck des deutsch-evangelischen Kirchenechts*, p. 61 (Berlin, Reuther, 1895).
[2] Cité dans Köhler, *op. cit.*, p. 94.

temps durant, l'Etat prussien, supprimant les consistoires comme inutiles après les avoir progressivement dépossédés[1], rattacha les affaires d'Eglise, comme une simple branche de la police, au ministère de l'intérieur. Frédéric-Guillaume III voulut unifier en une seule église les réformés et les luthériens de son royaume[2]: il ne recourut point à des colloques théologiques, qui auraient pu préparer, librement, sincèrement, un vrai rapprochement entre ces deux confessions ; il voulut que la divergence des croyances fût comme voilée par l'unité factice des institutions ecclésiastiques[3]; d'autorité, il édicta cette union ; pour symbole, elle eut un rituel liturgique (*Agende*), commandé par la volonté souveraine ; pour sanction, elle eut des dragonnades, dirigées par les gendarmes prussiens contre les luthériens récalcitrants, qui se refusaient à comprendre que « le nom du roi doit être sanctifié », tout comme celui de Dieu. Avec une désinvolture impérieuse, en dépit des protestations de Schleiermacher[4], le roi de Prusse jouait de sa crosse; mais, quant à son glaive, le vieux glaive défenseur de la Réforme, il l'abandonnait à la rouille; l'époque était passée, où les souverains

[1] Köhler, *op. cit.*, p. 61.

[2] Tel avait été, depuis longtemps, le rêve des rois prussiens (Kahl, *Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik*, I p. 61 (Fribourg, Mohr, 1894).

[3] Sur les résultats de cette Union et sur les menaces de disparition qui en ont résulté pour le luthéranisme pur, voir Döllinger : *L'Eglise et les Eglises*, traduction Bayle, p. 294 et suiv (Tournai, Casterman, 1862).

[4] Sur ces protestations et sur les polémiques échangées entre « Pacificus Sincerus » (Schleiermacher) et Augusti, de Bonn défenseur du territorialisme, voir Köhler : *op. cit.*, p. 62.

achetaient leur pouvoir sur l'Eglise par la protection qu'ils lui donnaient ; cette protection passait pour archaïque, à mesure que triomphaient les principes de tolérance ; mais l'Etat prétendait toujours à régner sur l'Eglise évangélique, bien qu'il n'aspirât plus à régner pour elle [1].

Cet anachronisme par lequel il retenait tous ses droits après avoir fait bon marché de ses devoirs provoqua dans certaines sphères un mouvement de réveil. Les communautés de la Prusse rhénane et de la Westphalie, que le voisinage de la Hollande et les immigrations suisses avaient imprégnées d'influences calvinistes [2], cherchaient volontiers, dans l'histoire des temps apostoliques, des indications ou des modèles pour l'agencement de l'établissement religieux ; à la différence du luthéranisme pur, elles attachaient à la constitution de la primitive Eglise une importance quasi-sacrosainte [3] ; et c'est au nom même de leurs consciences qu'elles purent opposer au système du territorialisme, fatal pour les libertés ecclésiastiques, l'idéal d'une organisation synodale [4]. L'Etat prus-

[1] Stöcker, *Wach'auf*, p. 144 et suiv., développe cette thèse, que Luther admettait comme un pis aller, la maîtrise des princes sur l'Eglise, que cette maîtrise était acceptable tant qu'on vivait sous un régime d' « Etats d'églises » (*Kirchenstaaten*) plutôt que d'églises d'Etat (*Staatskirchen*), mais qu'elle n'eut plus raison d'être, du jour où l'Etat, cessant d'identifier ses intérêts à ceux de l'Eglise, devint *paritätisch*, c'est-à-dire supra-confessionnel et ouvert à toutes les confessions.

[2] Voir Köhler, *op. cit.*, p. 119 et suiv. ; et Nathusius, *Die Verfassung der evangelischen Kirche*, p. 38.

[3] Sur cette divergence entre les églises luthériennes et les églises réformées, voir Kahl : *Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik*, I, p. 126-128 (Fribourg, Mohr, 1894).

[4] Stöcker, *Wach'auf*, p. 163.

sien tint compte de leurs vœux lorsqu'il élabora pour ces deux provinces le règlement de 1835[1], qui laissait aux communautés l'élection de leurs pasteurs et créait une représentation des intérêts religieux. Et, vers la même époque, en Bade, en Bavière, des aspirations analogues recevaient des pouvoirs publics un commencement de satisfaction [2].

Frédéric-Guillaume IV, qui prit en 1840 la couronne de Prusse, réputait mortelles pour l'Eglise les chaînes dont elle était chargée par l'Etat [3] ; il les voulait détacher. Si dans la vie de cette Eglise l'Etat n'avait été qu'un intrus, le pieux monarque eût réussi dans son œuvre ; mais c'est par l'Etat, dans l'Etat, sous l'Etat, que l'Eglise s'était accoutumée d'exister ; et certains sevrages sont plus lents à accomplir qu'à résoudre. Des généreux efforts de Frédéric-Guillaume IV, il n'est resté qu'une institution et un exemple : d'abord l'institution du conseil suprême évangélique (*Oberkirchenrat*) [4], sorte de consistoire souverain, dont la création dessina, entre les affaires temporelles et les affaires spirituelles du royaume, une ligne de par-

[1] Jacobson, *Das evangelische Kirchenrecht des Preussischen Staates und seiner Provinzen*, I, p. 95-97 et 319-325 (Halle, Pfeffer, 1864).

[2] Voir Köhler, *op. cit.*, p. 124-125.

[3] « Le système territorial et l'épiscopat du souverain, disait Frédéric-Guillaume IV, sont de telle nature qu'une seule de ces institutions suffirait à tuer l'Eglise si elle était mortelle. » M. Stöcker cite ce mot en faisant l'éloge de Frédéric-Guillaume IV, qu'il appelle « un royal prophète de la liberté chrétienne » (*D. ev. Kz.*, 1893, p. 153-156). — Cf. Stöcker : *Wach'auf*, p. 162, et Janssen : *Zeit und Lebensbilder*, II, p. 336 et suiv.

[4] Köhler, *op. cit.*, p. 114.

tage aussi précise que tardive, et puis l'exemple, fort rare au sein de la Réforme, d'un chef d'Etat doutant de sa compétence à l'endroit des choses d'Eglise et laissant transparaître ses doutes non point comme une incertitude de sa pensée, mais comme une angoisse de sa conscience [1].

Mais au moment où l'Etat semblait se préparer à lâcher les rênes à l'Eglise, il advint que le pouvoir de l'Etat, en Allemagne comme partout, se morcela. Le souverain moderne ne gouverne plus sans partage, son Parlement le surveille, le précède, le guide : ce Parlement n'aura-t-il pas son mot à dire dans les affaires de l'Eglise évangélique? Si la vieille suzeraineté du prince sur l'Eglise n'était qu'un corollaire de son pouvoir politique il convenait qu'il partageât avec son Parlement cette suzeraineté dérivée, comme ce pouvoir politique lui-même, et il convenait aussi que le ministère, dûment responsable devant les représentants des sujets, fût officiellement associé à la gérance des affaires spirituelles. Lentement, à travers les esprits, cette logique se fraya sa route; et c'est en vain que la constitution allemande de 1848 attribuait aux différentes Eglises une parfaite autonomie pour le règlement de leur vie [2] ; cette autonomie servit à l'Eglise catholique, non aux Eglises évangéliques ; et les crises poli-

[1] Stöcker, *Wach'auf*, p. 262.

[2] Cette autonomie, en 1848, fut surtout réclamée par la fraction catholique du Parlement (Kahl, *op. cit.*, I, p. 297). — Elle resta sur le papier, en ce qui concerna l'Eglise évangélique (Beyschlag, *Welche Entwickelung hat das Verhältniss von Staat und Kirche in Preussen genommen?* p. 7. Halle. Strien. 1891).

tiques qu'a dénouées l'avènement de la démocratie, bien loin de rendre au protestantisme la maîtrise de ses propres intérêts et de son propre avenir, firent surgir un nouveau souverain qui revendiquait sa part dans le gouvernement des Eglises; à côté du chef d'Etat traditionnel (*Landesherr*), le Parlement dressa ses multiples têtes. Lorsque M. le professeur Virchow, adversaire acharné de l'idée religieuse, réclame pour les représentants du peuple prussien le droit de ratifier ou de rectifier les décisions de l'Eglise évangélique prussienne, il part de cette idée que l'Etat a désormais un certain nombre de titulaires, et que tous ces titulaires doivent en quelque mesure être associés à la régence de l'établissement religieux. On objecte que c'est parce que le chef d'Etat est le premier dans l'Eglise (*primus in Ecclesia*) qu'il est en même temps l'évêque souverain (*summus episcopus*), et que son rôle de pouvoir spirituel est dévolu plutôt à sa personne qu'à l'Etat ; cette théorie, si elle obtenait gain de cause, exclurait le parlement de toute ingérence dans l'Eglise; mais elle fait l'effet d'une subtilité de circonstance plutôt que d'une déduction rationnelle [1].

Ainsi succombe la conception, relativement simple, d'une monarchie laïque préposée à l'Eglise évangélique [2], et sur les ruines de cette conception

[1] Sur cette nouvelle situation qu'a faite aux Eglises protestantes l'avènement du parlementarisme, voir Nathusius : *Die Verfassung der evangelischen Kirche*, p. 42-43.

[2] Nous renvoyons le lecteur désireux d'approfondir ces questions au livre tout récent de M. Georges Pariset : *L'Etat et les Eglises en Prusse sous Frédéric-Guillaume Ier* (Paris, Armand Colin), travail de premier ordre, où l'érudition précise du détail

deux systèmes inédits opposent leurs échafaudages : d'une part, le système presbytéral, en vertu duquel l'Eglise, dans une très large mesure, administrerait elle-même ses affaires par l'intermédiaire d'assemblées qu'éliraient les fidèles ; d'autre part, le système parlementaire, qui tendrait à mêler les représentants de la nation, croyants ou libre-penseurs, protestants ou non-protestants, au gouvernement de l'Eglise évangélique, et cela en vertu même du mandat purement laïque que leurs commettants leur avaient confié. Ces deux systèmes, dont l'un émanciperait l'Eglise en lui laisant la responsabilité de sa propre conduite, et dont l'autre risquait de l'asservir en la mettant à la discrétion d'une majorité parlementaire irresponsable, ont conclu l'un avec l'autre, dans la Prusse contemporaine, une sorte de compromis bâtard, dont la constitution de 1873-1876 fut le résultat. Par les développements qu'elle a donnés à l'institution des synodes [1], cette organisation nouvelle de l'Eglise évangélique a réglementé et singulièrement étendu le droit auquel cette Eglise peut légitimement prétendre, d'être consultée sur ses propres affaires ; elle a permis aux bureaux

ne porte préjudice ni à la clarté des grandes lignes ni à l'ampleur originale des vues d'ensemble. Le règne de Frédéric-Guillaume I[er] y apparaît comme une époque de transition, d'où l'auteur plane avec aisance sur les diverses phases qu'ont traversées, en Prusse, les rapports entre l'Eglise et l'Etat. A beaucoup d'égards, l'étude de M. Pariset sur le protestantisme, observé au XVIII[e] siècle, l'a conduit à des conclusions assez rapprochées des nôtres.

[1] Depuis 1835, la Prusse rhénane et la Westphalie avaient des synodes provinciaux ; en 1873, cette institution fut étendue aux autres provinces de Prusse, où ces synodes se réunissent tous les trois ans.

directeurs des synodes de faire entendre leur avis lorsque certains postes de la haute bureaucratie ecclésiastique, comme ceux des surintendants, doivent être pourvus. Le rituel nouveau que suivent, depuis deux ans, les communautés du royaume de Prusse [1] fut longuement élaboré par une commission qu'avait désignée le synode général ; il fut accepté, finalement, par ce synode général lui-même. Mais ce premier épanouissement des libertés de l'Eglise évangélique comportait une pénible compensation : la Chambre prussienne exigea que le mode de recrutement des synodes favorisât l'élément urbain au détriment de l'élément rural, c'est-à-dire les indifférents ou les incroyants au détriment des couches de la nation suspectes encore de bigotisme ; elle décida que les communautés qui voudraient élever au-delà d'un certain taux la contribution pour les dépenses du culte devraient solliciter l'approbation non seulement du ministère, mais de la Chambre elle-même [2] ; elle reconnut au ministère, enfin, le droit d'intercepter et de ne point présenter à la sanction du monarque une loi ecclésiastique élaborée par le synode général et acceptée par la Chambre, si le ministère apercevait quelque divergence entre ce projet de loi et la législation en vigueur [3].

[1] Voir, au sujet de ce rituel, notre chapitre III. Il a été publié en deux volumes sous le titre : *Agende für evangelische Landeskirche* (Berlin, Mittler, 1895).

[2] Sur ces exigences relatives aux contributions d'Eglise, voir Nathusius, *op. cit.*, p. 57.

[3] Sur ce *placet ministériel*, voir Nathusius, *op. cit.*, p. 60-61 ; et, sur la constitution en général, Stöcker, *Wach'auf*, p. 163 et suiv., et, en sens inverse, Beyschlag, *Welche Entwickelung hat*

Cette dernière restriction, surtout, fut un objet de scandale pour l'Eglise évangélique de Prusse. On déclara qu'elle avait sa « loi de mai », tout comme l'Eglise catholique. On relevait avec douleur ces paroles du commissaire général du ministre des cultes, prononcées en 1876 au cours de la discussion : « Dans l'Eglise catholique, l'Etat ne peut pas influer sur la genèse même de la loi ecclésiastique, car cette loi est élaborée à l'étranger, il peut seulement en permettre ou en défendre la publication. Au contraire, dans l'Eglise évangélique, l'Etat est en mesure d'arrêter à sa naissance une loi d'Eglise qui lui déplaît; car les lois naissent dans l'Etat, avec son continuel concours [1]. » De ces entraves si franchement avouées, l'Eglise évangélique de Prusse pouvait encore se consoler, tant que le *Kulturkampf* mettait l'Eglise romaine en lisière; mais du jour où cette dernière recouvra sa liberté, la Prusse protestante donna ce spectacle d'un Etat qui supprimait pour la législation intérieure de l'Eglise catholique l'obligation du *placet* gouvernemental et qui précisait au contraire cette obligation pour la législation intérieure du protestantisme [2]. Le gouvernement de l'Eglise protestante par un Etat protestant aboutissait à cette conclusion fatale, que l'Eglise de la majorité — l'Eglise d'Etat — traînait après elle un plus

das Verhältniss von Staat und Kirche in Preussen genommen? p. 17 et suiv.

[1] Cité dans Nathusius, *Die Verfassung der evang. Kirche*, p. 48-49.

[2] Stöcker, *Wach'auf*, p. 539 : « Autrefois l'Eglise romaine avait un *placet*, et nous n'en avions pas ; maintenant nous avons un *placet*, et l'Eglise romaine n'en a pas. »

lourd fardeau de chaînes[1] que n'en supportait l'Eglise de la minorité — l'Eglise tolérée.

Historiquement, cette inégalité de traitement était naturelle ; il n'était point surprenant qu'une Eglise qui, depuis qu'elle existe, a revendiqué son indépendance à l'égard de l'Etat, fût plus proche d'être exaucée qu'une ancienne Eglise d'Etat. Mais dans celle-ci les consciences commencèrent de s'insurger ; et, le 15 mai 1886, quarante-deux membres conservateurs du Landtag prussien, parmi lesquels on distinguait M. le pasteur Stöcker et M. le baron de Hammerstein, signèrent la motion suivante :

« Que la chambre des Députés décide d'adresser au gouvernement royal la proposition d'envisager les mesures opportunes pour que, en même temps qu'on rend une plus grande liberté et une plus

[1] En 1891, le *Kirchenblatt für die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Preussen*, commentant le discours de M. Barkhausen, président du conseil suprême évangélique prussien, à l'ouverture du synode général, écrivait : « Où trouve-t-on quelque trace, dans ce discours, de la vraie théorie de Luther, d'après laquelle la fonction d'évêque territorial dévolue au souverain est seulement une aide en cas de besoin *(ein Nothelf)* ?... Nous y pouvons voir un signe évident des progrès toujours plus effrayants du césaropapisme dans la *Landeskirche :* il y domine tout, il y pénètre tout. « Le nom du roi doit être sanctifié, criaient aux luthériens, en 1834, les gendarmes et les cuirassiers. » C'était une profession de foi qui ne laissait rien à désirer au moins en brièveté et en clarté. Ce que Barkhausen, en 1891, recommandait comme le premier devoir du synode général, c'est au fond la même chose. (Cité dans Schall, *Die Sozialdemokratie in ihren Wahrheiten und Irrthümern*, p. 344. Berlin, Staude, 1893.) — M. Stöcker, lui, résumait ainsi les résultats de la constitution de 1876 : « Notre église est devenue plus indépendante vis-à-vis de la personne du souverain, mais beaucoup plus dépendante vis-à-vis de l'Etat. » (*Wach'auf*, p. 539.)

grande indépendance à l'Eglise romaine catholique, on garantisse aussi à l'Eglise évangélique une augmentation équivalente de liberté et d'indépendance, et une plus grande richesse de moyens pour subvenir aux besoins religieux [1]. »

Les discours prononcés en faveur de cette motion, au cours des nombreux débats dont elle fut l'occasion dans la Chambre prussienne, contribuèrent à en préciser le sens : ce que souhaitaient, ce que souhaitent toujours les signataires, ce serait que les synodes fussent appelés à émettre un avis pour les nominations des professeurs des universités [2], — et l'on espérait paralyser, par là, les progrès de la théologie incroyante dans les chaires du haut enseignement; ce serait que le recrutement des consistoires et du conseil suprême évangélique dépendît aussi en quelque mesure de la volonté des synodes [3], que les surintendants généraux, sorte de bureaucratie épiscopale qui transmet à l'Eglise les arrêts de l'Etat et présente à l'Etat les vœux de l'Eglise, eussent une plus grande liberté pour déférer aux désirs des synodes, et qu'on ne les vît plus, comme naguère, empêchés par l'Etat de publier une lettre pastorale au sujet du repos dominical, lettre écrite conformément aux indications du synode général [4]; et ce serait enfin que les droits de la Chambre sur les affaires d'Eglise fussent fortement diminués [5], et que le

[1] Cité dans Nathusius, *op. cit.*, p. 50.
[2] Stöcker, *Wach'auf*, p. 243 et suiv.
[3] Nathusius, *op. cit.*, p. 54.
[4] Nathusius, *op. cit.*, p. 55.
[5] Nathusius, *op. cit.*, p. 58-59 : « A l'avenir, s'écria en 1876 M. de Kleist-Retzow à la chambre des Seigneurs, c'est dans les

ministère ne pût plus interposer son veto, comme une cloison infranchissable, entre les décisions des Eglises et la ratification du chef de l'Etat [1].

L'Etat moderne, tel que l'ont fait les révolutions politiques du XIXe siècle, peut-il jouer dans l'Eglise protestante une façon de rôle épiscopal? C'est à ces termes que se ramène la question. Il est certains Etats d'Allemagne qui la résolvent par l'affirmative: les villes de Lubeck et de Brême, les principautés de Schaumburg-Lippe, de Reuss (ligne cadette), de Schwarzburg-Rudolstadt, le duché de Saxe-Cobourg-Gotha; dans ces Etats, le souverain, prince ou sénat, continue de décider absolument des choses d'Eglise. Dans les principautés de Reuss (ligne aînée) et de Schwarzburg-Sonderhausen, dans les duchés de Saxe-Altenburg, de Mecklenburg-Schwerin et de Mecklenburg-Strelitz, la volonté du souverain est également maîtresse; mais ses ukases, pour avoir vigueur dans l'Eglise, doivent affecter la forme de lois d'Etat, déterminée par la constitution. Partout

Annales du *Landtag* qu'on devra chercher l'histoire de la constitution de l'Eglise évangélique. » (Cité dans Nathusius, *op. cit.*, p. 59.) — Voir à ce sujet les plaintes de M. Stöcker, *D. ev. Kz.*, 1893, p. 69-71.

[1] Les adversaires du développement de la constitution synodale présentent les objections suivantes: 1° Développer le pouvoir des synodes, c'est fortifier une autorité d'Eglise au détriment de la libre spontanéité des communautés, et introduire dans l'Eglise une sorte de prédominance des questions de parti (Förster, *Chr. W.*, 1896, p. 1213-1215); 2° c'est menacer la liberté de la science théologique, contre laquelle les synodes s'insurgeront (Förster, *Chr. W.*, 1896, p. 1250); 3° c'est affaiblir à l'excès le gouvernement central de l'Eglise, où confluent et se font contrepoids toutes les tendances qui se partagent l'Eglise (Förster, *Chr. W.*, 1896, p 1252-1254).

ailleurs [1], les *Landeskirchen* évangéliques oscillent entre diverses souverainetés, celle que, de droit plutôt que de fait, elles exercent ou croient exercer sur elles-mêmes, celle que le chef d'Etat, par une habitude traditionnelle, fait peser sur elles, et celle enfin que revendiquent, au nom du « libéralisme », les assemblées politiques. Mais quant à l'ancienne *Landeskirche*, partie intégrante d'un Etat protestant, résumant en elle toute la vie religieuse de cet Etat, et conviant enfin le chef de l'Etat à être son tuteur, pourvu qu'il fût en même temps son défenseur, il la faut saluer comme une défunte: les résidus qui s'en sont perpétués apparaissent aujourd'hui comme surannés. On a pu récemment sentir, à la Chambre wurtembergeoise, la faillite de ce système d'antan: il s'agissait de fixer à l'avance le régime auquel serait soumise l'Eglise évangélique de Wurtemberg, si la branche catholique de la maison régnante était un jour installée sur le trône; et certains avocats de cette Eglise, dans les interminables débats qui d'ailleurs n'ont pas encore abouti, ont vu leurs revendications se briser contre la conception même de l'Etat moderne [2].

Il est de l'essence de l'Etat moderne d'être foncièrement inapte à diriger une Eglise : de là l'embarras où languissent aujourd'hui les établissements religieux, issus de la Réforme. L'histoire a

[1] Voir Kahl, *op. cit.*, I, p. 169-170. — Si l'on veut étudier en détail les multiples constitutions de ces diverses *Landeskirchen*, on en trouvera la description fort exacte, avec une sérieuse bibliographie, dans Kahl, *op. cit.*, I, p. 186-236.

[2] Sur ces discussions de la Chambre wurtembergeoise, voir l'article de M. Bacmeister dans les *Deutsch-Evangelische Blätter*, 1896, p. 518 et suiv.

des ironies bien instructives : dans beaucoup d'Etats de l'Allemagne actuelle, l'Eglise catholique, avec ses maximes qui limitent et restreignent les droits du pouvoir civil, semble aménagée d'une façon moins précaire, plus confortable, que les Eglises évangéliques ; celles-ci, pourtant, ne portent point ombrage à l'Etat, et leur éducation même les incline à la docilité ; mais l'Etat qui les avait construites, et en vue duquel elles s'étaient laissé contruire, est un Etat qui ne reviendra plus. Quoi qu'elle fasse, la *Landeskirche* protestante demeurera toujours une Eglise d'ancien régime : gênée par les parcelles d'autonomie qu'on lui accorde, et plus timide encore pour en réclamer un surcroît, elle est comme désorientée dans un Etat vraiment neutre. Pour aborder cette mêlée d'opinions et de croyances, de plus en plus ardente, de plus en plus confuse, où les diverses confessions ne doivent compter que sur leur force de persuasion et sur leur vitalité naturelle, on dirait que les églises évangéliques d'Allemagne se jugent insuffisamment armées [1]. La voix de M. le professeur

[1] C'est ainsi que beaucoup de bons esprits, dans le protestantisme, demandent à l'Etat de fixer légalement la confession des enfants issus de mariages mixtes, au lieu de laisser aux parents le soin de décider de cette confession (Voir Kahl, *Die Konfession der Kinder aus gemischter Ehe.* Fribourg, Mohr, 1895). — M. le pasteur Habermann s'indigne à juste titre contre cette exigence du professeur Kahl et de beaucoup de ses coreligionnaires : « Si nous accordons, dit-il, que notre Eglise, pour assurer son existence, a besoin d'une loi comme celle que propose M. Kahl, je ne sais trop comment elle pourrait se défendre contre les médisants, qui disent qu'elle ne vit encore que par la grâce de l'Etat. » (*Die Konfession der Kinder aus gemischter Ehe*, p. 34. Göttingue, Ruprecht, 1895.)

Beyschlag, de Halle, se fait fréquemment entendre pour conjurer le royaume de Prusse de reprendre son caractère d'Etat protestant [1]; et chaque année, dans les congrès de la Ligue évangélique (*Evangelischer Bund*) [2], c'est en redisant bien haut que l'Empire allemand est et doit être un empire protestant que les divers orateurs se réconfortent et se rassurent mutuellement.

Si les Eglises protestantes d'Allemagne, comme le déplorait un jour M. Beyschlag, n'ont pas encore trouvé la constitution qui leur convînt [3], ne serait-ce point parce que, jusqu'ici, elles se sont beaucoup trop reposées sur l'Etat ? Après avoir soutenu la vigne plantée par Luther, l'échalas auquel le réformateur l'avait provisoirement accrochée en a paralysé la libre croissance ; vainement voudrait-il se dérober aux enlacements de cette vigne ; elle s'y cramponnerait, anxieuse et tremblante. Il y a d'ailleurs un certain nombre d'esprits politiques qui, connaissant en gros la discorde des opinions

[1] Voir en particulier sa brochure: *Welche Entwickelung hat das Verhältniss von Staat und Kirche in Preussen genommen ?* p. 9 : « L'Etat prussien a apparemment oublié qu'il est un Etat protestant ; » p. 15: « Tous les fondements de cet Etat sont protestants. » Et la lutte contre l'ultramontanisme est l'un des buts essentiels de la revue que M. Beyschlag dirige : *Deutsch-Evangelische Blätter* (Voir *Chronik*, 1897, p. 20).

[2] L'*Evangelischer Bund* fut fondé en 1886 pour garantir les intérêts allemands protestants, au lendemain de la fin du *Kulturkampf*. M. Bärwinkel, pasteur à Erfurt, écrivait au sujet de cet apaisement religieux, dans la brochure par laquelle il annonçait la fondation de la ligue : « De telles époques d'apaisement sont dangereuses pour l'Eglise évangélique. » (*Der Evangelische Bund*, p. 8, Halle, Strien, 1886.) Et M. Beyschlag consacrait toute une conférence à critiquer la paix entre l'Allemagne et Rome (*Der Friedensschluss zwischen Deutschland und Rom.* Halle, 1887.)

[3] Beyschlag, *Deutsch-Evangelische Blätter*, 1889, p. 632 et suiv.

théologiques, apprécient dans l'hégémonie de l'Etat une garantie de sécurité pour l'Eglise [1] ; ils se rappellent le texte évangélique, qu'exploitent à satiété contre la Réforme les prédicateurs catholiques : « Toute maison divisée contre elle-même périra, » et ils s'en remettent à l'Etat du soin d'arrêter l'exécution de cette menace ; l'Eglise officielle, telle que l'Etat la fait vivoter, ressemble à l'un de ces cadres solidement agencés, savamment vernissés, où la toile, bien soutenue, repose en toute sécurité, et où ce qu'il y a de trop criant dans le contraste des couleurs, d'irrémédiable dans la cacophonie des nuances, et d'anarchique enfin dans la composition du tableau, est comme amorti, tempéré, effacé. Quant aux théologiens de « juste milieu », aux « libéraux » et aux adeptes de la théologie « moderne », ils aiment, pour la plupart, cet abri discret de l'Eglise officielle, et le paravent qu'ils y trouvent pour s'y disputer à l'aise librement [2]. On leur demande d'écarter

[1] Voir par exemple Förster, *Chr. W.*, 1896, p. 1252, et ci-dessus p. 292, n. 1.

[2] On ne peut pas dire que tel parti théologique, en bloc, soit favorable ou hostile au *Landeskirchenthum ;* les avis à ce sujet sont extrêmement divisés (Müller et Förster, *Kirche Christi und Landeskirche*, p. 32-34. Leipzig, Grunow, 1895). On note, de même, des variations d'avis singulières. Il fut un temps où beaucoup de membres des gauches théologiques souhaitaient la « liberté » de l'Eglise ; M. Beyschlag, en 1871, la réclamait avec acharnement Mais elles ont peu à peu délaissé ce terrain, à mesure qu'elles ont vu que les droites s'y plaçaient (Voir Nathusius, *Die Verfassung der evang. Kirche*, p. 6, et 39-40). — M. Weber, le pasteur orthodoxe de München-Gladbach, disait en 1893, pour expliquer la tiédeur des théologiens de « juste milieu » à l'endroit de l'émancipation de l'Eglise : « Ils craignent qu'une église libre ne puisse tenir un langage plus sévère : les églises libres

toute forme trop provocante, d'éviter tout éclat trop brusque ; moyennant ces précautions, ils rencontrent dans l'État un silencieux complice de leurs audaces. Auraient-ils la même sûreté, le jour où une élite de croyants « positifs » présiderait aux églises devenues autonomes[1] ? Ces croyants, aujourd'hui, font appel à l'Etat pour réprimer les témérités théologiques ; érigés eux-mêmes en arbitres de toute spéculation et de toute foi, ne supprimeraient-ils pas la liberté des professeurs universitaires[2] ? Et c'est en définitive pour garantir la souveraineté plénière de la science et les libres allures de la recherche théologique, que beaucoup de notabilités du protestantisme allemand[3] défendent avec jalousie le régime des *Lan-*

gardent avant tout leur foi ; les églises administrées bureaucratiquement ne pensent à leur foi qu'en dernier lieu. Un commissaire du ministère Falk disait qu'on doit être aussi large que possible et laisser beaucoup de liberté dans les questions de doctrine, mais que, dans les questions de constitution, de réglementation extérieure de l'Eglise, on doit désirer la plus stricte discipline. » (*D. ev. Kz.*, 1893, p. 155-156.)

[1] « Un cheval de Troie » : c'est ainsi qu'un théologien de « juste milieu » qualifiait naguère la motion Hammerstein. Voir Nathusius, *op. cit.*, p. 40. Le parti du « juste milieu » repousse la participation des synodes aux nominations des professeurs d'universités (Stöcker, *Wach'auf*, p. 243). Förster, *Chr. W.*, 1896, p. 1250, redoute la domination des synodes dans le domaine théologique. En fait, à l'automne de 1896, tous les synodes provinciaux des vieilles provinces prussiennes, sauf celui de Poméranie, ont attiré l'attention du pouvoir sur le développement des tendances incroyantes dans les universités (*Chronik*, 1897, p. 1-2).

[2] Précisément, en 1893, la conférence d'août, réunie à Berlin, en même temps qu'elle dénonçait les négations des professeurs universitaires, réclamait plus de libertés pour l'Eglise (*Chronik*, 1893, p. 351).

[3] Les discours échangés à la Chambre prussienne en 1894, au sujet de la constitution de l'Eglise, peuvent être regardés comme

deskirchen, si périlleux qu'il soit pour la vitalité même du christianisme [1].

II

L'Allemagne contemporaine compte vingt-six églises évangéliques [2]. On fit effort, en octobre 1871, pour les associer toutes ensemble, en une Eglise nationale ; cet effort échoua [3] ; et l'esprit particulariste, que l'on commençait à voiler dans les divers Etats de l'Allemagne unifiée, se réfugia, vivace, dans les diverses églises [4]. Mais entre elles, peu à peu, des liens s'établissent : tous les deux ans, elles envoient des représentants à la conférence d'Eisenach, pour étudier certaines questions intéressant la vie ecclésiastique [5] ; elles sont affiliées

un document très instructif. attestant les diverses façons dont les partis envisagent l'émancipation de l'Église : on les trouvera reproduits ou résumés aux numéros 16, 17, 18, 19 et 20 de la *Chronik*, année 1894.

[1] « Par le fait de l'Etat, l'Eglise de la réformation est, à beaucoup d'égards, devenue sans symbole, sans foi, sans énergie, sans défense ; elle a perdu les classes élevées, les bourgeois, les travailleurs des villes, même des fractions considérables de paysans. » (Stöcker, *Wach'auf*, p. 563). — Il répète, *D. ev. Kz.*, 1896, p. 366, que le rattachement de la Réforme à l'État, jadis utile à la Réforme, peut aujourd'hui la ruiner.

[2] On en trouvera la liste dans Kahl, *op. cit.*, I, p. 62-64.

[3] Voir Kahl, *op. cit.*, I, p. 65.

[4] C'est ce que remarque M. Beyschlag, *Deutsch-Evangelische Blätter*, 1889, p. 632 et suiv.

[5] D'après le règlement de 1851, la conférence d'Eisenach, où se réunissent chaque année les représentants des diverses Eglises, a pour but « de traiter sur la base du symbole, en de libres

à l'*Alliance évangélique*, fondée en Angleterre il y a un demi-siècle pour grouper, en des réunions d'entente, toutes les variétés de christianisme[1]; elles concourent, toutes ensemble, à la défense et à la diffusion de la foi protestante, par l'appui pécuniaire qu'elles prêtent, parfois officiellement, à l'*Association de Gustave-Adolphe*, championne et missionnaire de la Réforme[2]. Ainsi s'abaissent les barrières qui séparaient entre elles les *Landeskirchén;* et c'est là une première conquête sur l'étroitesse naturelle de cette conception religieuse.

De toutes parts, en Allemagne, on rêve d'une autre conquête : on voudrait que chaque Eglise, au lieu d'attendre ses inspirations d'en haut, commençât à se les suggérer elle-même, par en bas; on souhaiterait que les fidèles prissent, effective-

entretiens, les questions plus importantes de la vie ecclésiastique, et, sans préjudicier à l'indépendance de chacune des églises nationales, de montrer leur lien de rattachement, et de garantir l'homogénéité de leur développement. » (Cité dans Köhler, *op. cit.*, p. 30.) — C'est la conférence d'Eisenach qui décida, en 1861, la revision de la Bible de Luther (Kühn, *Die Revision der Lutherischen Bibelübersetzung*, p. 18-27. Halle, libr. du *Waisenhaus*, 1883), et qui émit un règlement de tendances luthériennes, sur l'architecture des temples, règlement auquel fut opposé, dans la suite, le programme de Wiesbaden, de tendances calvinistes (Voir, sur ces curieuses divergences confessionnelles et architecturales, Pfundheller, *Der Kirchenbau des Protestantismus und die protestantischen Kirchen in Berlin*, Halle, Strien, 1895).

[1] Gallwitz, *Eine heilige Allgemeine christliche Kirche*, p. 9 (Göttingue, Ruprecht, 1895). — Bernstorff, *Die evangelische Allianz*, p. 12-14 (Berlin, Tractat-Gesellschaft, 1896).

[2] Sur l'*Association de Gustave-Adolphe*, voir Wurster, *Lehre der Inneren Mission*, p. 58, et surtout Zimmermann, *Der Gustav-Adolph. Verein nach seinem Geschlecht, seiner Verfassung und seinen Werken* (Darmstadt, Zernin, 1878).

ment, une part plus intime à la vie officielle de l'Eglise, que dans chaque communauté ils formassent un groupe actif et vivant, que chacun de ces groupes, associant l'activité charitable à l'activité religieuse, devînt, dans le village ou dans la petite ville, comme un office central de toutes les institutions philanthropiques, et que tous, concertant leurs efforts, travaillassent à réformer l'Eglise depuis la base jusqu'au faîte, et depuis le temple rural jusqu'aux facultés de théologie : au terme de ce travail, la *Landeskirche*, « Eglise de pasteurs [1] », devrait céder la place à une « Eglise populaire » (*Volkskirche*), à une Eglise de masses (*Massenkirche*) [2]. Ces plans grandioses ne sont

[1] Sur ce mot méprisant, voir Nikolai von Ruckteschell, *Personalgemeinde oder Lokalgemeinde*, p. 25 (Hambourg, Lütcke).

[2] Stöcker, *Wach'auf*, p. 542 : « Après Iéna, toute l'armée prussienne est devenue une armée du peuple (*Volksheer*); c'est ainsi qu'elle a gagné la victoire. Ce qu'a souffert l'Eglise évangélique en Allemagne est chose pire que Iéna. Pourquoi ne veut-on pas une *Volkskirche ?* » — M. Stöcker va jusqu'à dire que les *Landeskirchen* ne sont pas des églises (*Wach' auf*, p. 9). Il se plaint que, dans le synode général, il n'y ait ni ouvriers ni agriculteurs : c'est la raison, d'après lui, pour laquelle ces classes attachent si peu d'importance à l'activité sociale de l'Eglise (*D. ev. Kz.*, 1896, p. 13). — Cf. *D. ev. Kz.*, 1895, p. 421 : l'Eglise protestante est demeurée trop académique; elle n'est pas assez populaire. — « L'indifférence de beaucoup de sphères, et non des pires, à l'endroit de l'Eglise évangélique, résulte du peu d'espoir qu'on met en elle pour l'assainissement et la vivification morale du peuple, » dit le surintendant Gallwitz, *Eine heilige allgemeine christliche Kirche*, p. 54.

« Trop d'administration dans l'Eglise évangélique, écrit M. Gerade, et trop peu de contact personnel, » et il se plaint que les surintendants descendent trop rarement dans la vie même des communautés, et cite le mot d'un surintendant qui se qualifiait « le facteur du consistoire » (Gerade, *Meine Erlebnisse und Beobachtungen als Dorfpastor*, p. 6-7, Magdebourg, Rathke, 1895.) L'agronome Von der Goltz écrit dans son livre : *Die Aufgaben der*

point d'aujourd'hui : ils traversaient déjà, à la fin du XVII[e] siècle, l'imagination mystique des piétistes. Mais, pour qu'ils aient chance de succès, une hypothèse est présupposée : c'est que les communautés paroissiales, objet de ces généreuses ambitions, sont douées d'une certaine vitalité. Or cette hypothèse, que vaut-elle à l'heure présente ?

On la peut dire fondée, nous l'avons vu dans un précédent chapitre [1], si l'on envisage les communautés de la Prusse rhénane, de la Westphalie, de certaines régions de l'Allemagne méridionale. Mais, dans la plus grande partie de l'Empire, les communautés évangéliques sont des corps sans âme.

« Chacun son métier : nous faisons le nôtre, et le pasteur fait le sien ; il est, tout comme nous-mêmes, un stipendié de l'Etat capitaliste ; et tout comme nous il gagne sa vie ; » ainsi s'expriment, parmi la masse incroyante des ouvriers des villes, ceux qui sont les moins malveillants pour l'Eglise. Au prêche, qu'iraient-ils faire [2] ? Les orateurs des réunions politiques, les tribuns des meetings ouvriers, les conférenciers des sociétés d'instruc-

Kirche gegenüber dem Arbeiterstande in Stadt und Land, p. 22 (Leipzig, Grunow, 1891), que, dans les trois siècles qui suivirent la Réforme, les laïques ont eu un trop petit rôle dans l'Eglise évangélique, et qu'elle fut essentiellement une Eglise de pasteurs. — Ces plaintes ne datent pas d'aujourd'hui : on en trouverait d'analogues, remontant à un demi-siècle, citées dans le livre de Döllinger, *l'Eglise et les Eglises*, trad. Bayle, p. 324-326 et 334-340 (Tournai, Casterman, 1862.)

[1] Voir notre chapitre I.

[2] Voir Riehl, *Religiöse Studien eines Weltkindes*, p. 360 et suivantes (Stuttgart, Cotta, 1895), au sujet de cette déchéance qu'a subie la prédication en ce qui concerne la force d'attraction.

tion, opposent aux prédicateurs une concurrence redoutable, invaincue. On a cru faire à l'esprit du temps une habile concession en atténuant de plus en plus, dans la prédication protestante, l'enseignement dogmatique, que d'elle seule on pouvait attendre et qu'elle seule pouvait donner ; en sacrifiant ainsi les sujets dont elle avait le monopole, elle s'est exposée à de redoutables comparaisons, et l'auditoire s'est clairsemé. L'indifférence ou l'hostilité sont si répandues, dans les grandes villes, que les conseils laïques des communautés paroissiales, représentation théorique de tous les fidèles, ne sont, d'ordinaire, que l'expression d'une coterie : personnages bien pensants qui sont comme l'ombre du pasteur, ou frondeurs de distinction qui lui portent ombrage et prennent ombrage de lui. Il ne faut point attendre de ces conseils une spontanéité d'initiatives religieuses ; il ne faut point y chercher, non plus, un caractère populaire ; et dans les synodes provinciaux à l'élection desquels ils contribuent, ce caractère fait encore plus défaut[1].

Que si nous passons aux campagnes, il est clair que lorsque le pasteur doit compter avec l'un de ces hobereaux impérieux dont M. Sudermann, en son roman *l'Indestructible passé*[2], nous offre un puissant croquis, insensiblement il tombe à l'état de chapelain ; et la vie paroissiale, en de semblables communautés, n'est même point en passe d'éveil. Plus souvent le pasteur rural, demi-

[1] *D. ev.*, *Kz.*, 1896, p. 13.
[2] Paris, Lévy, 1897.

paysan lui-même, est isolé au milieu des paysans. Deux ecclésiastiques évangéliques, MM. Paul Gerade[1] et Hermann Gebhardt[2], ont écrit, sur l'état d'esprit de la population des campagnes, de précieuses monographies : on en retire cette impression, que le christianisme évangélique est aujourd'hui sans prise, soit pour retenir, soit pour reconquérir l'âme du paysan. « Il s'en faut de beaucoup, écrit M. Gebhardt, que la dogmatique et la morale du paysan coïncident avec l'enseignement de l'Eglise ; chacun, vis-à-vis du pasteur, se permet de croire et d'agir comme il le juge bon[3]. »

Les auteurs de la Réforme eurent cette généreuse confiance, que les âmes garderaient en leur for intérieur, par une sorte d'assimilation mystique, la possession de Dieu : par leur venue dans le temple, par leur présence, par leurs élans, elles feraient de ce temple, amas de pierres mortes, la demeure du Très-Haut ; elles y apporteraient le Seigneur, loin de l'y venir chercher ; et sur les lèvres du pasteur elles recueilleraient un écho de ce Dieu intérieur qu'elles amèneraient avec elles. Il semble que Lucas Cranach, le peintre par excellence de la Réforme primitive, ait voulu

[1] *Meine Erlebnisse und Beobachtungen als Dorfpastor* (1883-1893) ; *Eine Handreichung für Kandidaten und junge Geistliche*, von Paul Gerade, Magdebourg, Rathke, 1895.

[2] *Zur bäuerlichen Glaubens-und Sittenlehre*, von einem thüringischen Landpfarrer (Hermann Gebhardt). 3e édition. Gotha, Schlössmann, 1895. — Sur l'attention et la confiance que méritent ces deux ouvrages de MM. Gebhardt et Gerade, on peut lire l'article de M. Bürkner dans la *Chr. W.*, 1896, p. 966-969.

[3] Gebhardt, *op. cit.*, p. 5.

traduire cette conception dans un superbe tableau de l'église de Wittenberg ; assis au pied d'une chaire, un certain nombre de fidèles lèvent leurs regards vers le prédicateur, la foi les illumine, et l'on sent qu'ils épient, dans les paroles de l'orateur, une répercussion à la voix intime de leur âme : la prédication, ainsi conçue, est une façon de maieutique mystique, le pasteur un saint entre les saints ; et par-dessus ces nobles têtes de croyants, l'Esprit plane avec amour. — Des cimes où nous élève cette peinture, risquons une chute dans la réalité contemporaine : combien elle sera lourde, et combien décevante ! Jadis tout protestant s'édifiait dans la Bible ; il la lisait dans la traduction de Luther, tombée depuis en quelque discrédit à cause de ses erreurs et de ses contresens ; aujourd'hui la plupart des fidèles, au dire du théologien Paul de Lagarde, n'en connaissent plus que des fragments gauchement choisis[1] ; les

[1] Paul de Lagarde, *Ueber einige Berliner Theologen und was von ihnen zu lernen ist*, p. 110 (Göttingue, Dieterich, 1890) : « La Bible, en son ensemble, n'est plus lue. La communauté se contente de fragments isolés, souvent tirés du contexte d'une façon absurde et risible, et mal interprétés... La traduction de Luther, au XIXe siècle, a encore beaucoup moins de titres à la tolérance que les traductions d'ouvrages classiques de la littérature latine faites au temps de l'humanisme. » Longtemps le protestantisme attacha à cette traduction la valeur d'un texte sacré ; lorsque Franke, en 1695, osa la critiquer dans ses *Observationes biblicae*, Maier, pro-chancelier de Greifswald, déclara que Franke faisait une œuvre diabolique. Canstein, qui, le premier, au XVIIIe siècle, prit l'initiative d'une large diffusion de la Bible, admettait qu'on fît un choix de variantes parmi les éditions qui furent publiées du vivant de Luther, mais répudiait tout autre changement. (Voir Kühn, *Die Revision der lutherischen Bibelübersetzung*, p. 10. Halle, librairie du *Waisenhaus*, 1883). — En 1883, on a publié une nouvelle édition de la traduction de Luther, revisée : sur les

paysans de Thuringe, d'après les observations de M. Gebhardt, sont tout juste assez familiers avec la Bible pour y emprunter la matière de leurs plaisanteries [1] ; et ceux qui désirent s'édifier recourent tout simplement à leur « livre de chant », recueil indiqué par l'autorité ecclésiastique, paraphrase des enseignements divins [2] ; cette façon de paroissien a pris la place des livres saints. C'en est donc fait de cette chaîne étroite que nouait autrefois, entre la conscience du pasteur et les consciences des fidèles, une commune familiarité avec l'Ecriture.

Forcée dès lors de déchoir, la prédication recherche les thèmes de morale. Mais ici d'autres difficultés surgissent. Si l'on en croit l'expérience de M. Gerade, « les leçons morales que jadis un prince acceptait passent maintenant pour importunes ou pour impertinentes aux yeux du simple savetier [3] ». Lors même que le savetier daigne être tolérant et consentir au pasteur un certain droit de remontrance, l'efficacité morale de la prédica-

principes qui présidèrent à la revision, voir Kühn, *op. cit.*, p. 16 et suiv. ; il est à remarquer que, même dans cette édition revisée, on a conservé certains faux sens auxquels le peuple était habitué (Kühn, *op. cit*, p. 51-52).

[1] Gebhardt, *op. cit.*, p. 18.

[2] Gebhardt, *op. cit.*, p. 19.

[3] Sur les susceptibilités du paysan et sur la surprenante facilité avec laquelle il se croit visé dans la prédication, voir Gerade, *op. cit.*, p. 39 et suiv., et Wagner, *Die Sittlichkeit auf dem Lande*, p. 101 (Leipzig, Werther, 1896). — Sur le peu d'efficacité morale de la prédication rurale, voir Gebhardt, *op. cit* , p. 31-34. — Cf. Surintendant Gallwitz, *op. cit.*, p. 57. « Dans beaucoup de communautés rurales, où règne un état moral déplorable, les membres de la communauté voient d'un très bon œil qu'à certains jours, dans la prédication, on leur lave durement la tête. Ils ne

tion est singulièrement précaire : l'auditeur en emporte deux leçons, d'une part la conscience de son indignité personnelle (l'homme n'est qu'ordure et boue), d'autre part la confiance dans la grandeur incommensurable des mérites du Christ ; quant à la part personnelle à laquelle peut et doit prétendre la volonté humaine, sinon dans le rachat du péché passé, au moins dans la destruction future de l'habitude vicieuse, c'est là un chapitre qui, dans les exposés protestants de l'économie chrétienne, est volontiers relégué au second plan. Malheur aux prédicateurs qui, contrairement à l'esprit de la Réforme, croiraient servir la morale en développant ce chapitre-là ! Le prédécesseur de M. Gerade, fort aimé de ses ouailles, perdit tout d'un coup sa popularité parce qu'il avait trop insisté, dans son prêche, sur le repentir, la faute, le jugement de Dieu, et trop peu sur la grâce et sur l'amour [1]. Et M. Gerade lui-même encourut le mécontentement d'un brave homme parce qu'on lisait, sur l'image de confirmation donnée à son fils, que le Christ était venu racheter les pécheurs [2]. D'une bassesse incurable, originelle, et qui sera toujours la même quels que soient les actes vertueux que la volonté humaine s'efforce d'y greffer, les fidèles prennent aisément leur parti : un tel enseignement n'est point gênant pour leur amour-

sont pas déterminés, par là, à introduire de meilleures mœurs, mais ils se sentent un peu déchargés de leur responsabilité lors qu'ils ont subi une telle prédication, et même ils font l'éloge du pasteur à cause de sa violence. »

[1] Gerade, *op. cit.*, p. 20.

[2] Gerade, *op. cit.*, p. 21.

propre, car il s'applique à tous les humains ; il ne coûte aucun sacrifice à leur volonté, et l'effort d'anéantissement qu'il réclame, superbe chez un Luther, se réduit, chez les âmes médiocrement religieuses, à une sorte de mécanique de conscience. Mais si le pasteur met en relief la responsabilité de l'homme devant la faute, et s'il prétend faire trembler ses auditeurs au spectacle de cette responsabilité, ceux-ci, habitués à se reposer dans la double pensée de l'immensité de la dépravation humaine et de l'immensité du remède divin, se demandent avec mauvaise humeur par quelle porte dérobée s'est introduite, d'un pas rapide et pressant, l'obligation du repentir [1]. Quant à la cure des âmes (*Seelsorge*), si le pasteur essaie de la poursuivre par des entretiens personnels avec les fidèles, il n'est pas rare que ceux-ci se dérobent ; et tels ministres évangéliques, qui entrevoient le vice ou l'habitude du mal derrière la façade d'une moralité apparente et d'une piété passable, se plaignent que les occasions leur manquent pour adresser à ces pécheurs, peut-être ignorants de leur péché, les avis nécessaires et les remontrances congrues [2].

C'est un fort beau règlement, à coup sûr, que celui qui fixe les attributions du conseil laïque de la communauté : on demande aux membres de ce conseil d' « aider, dans la mesure du possible, à l'édification morale et religieuse de la communauté en soutenant l'activité du pasteur, d'y main-

[1] Cf. Gebhardt, *op. cit.*, p. 52-60, sur la situation du paysan à l'égard de Dieu.

[2] Wagner, *Die Sittlichkeit auf dem Lande*, p. 101.

tenir et d'y développer la pensée chrétienne et les mœurs chrétiennes, de veiller au soin des pauvres, des malades, des orphelins, à l'éducation religieuse de la jeunesse ». Mais de quoi servent les statuts si les personnalités font défaut? Les paysans dont nous venons d'esquisser le type moral, lorsqu'ils sont membres du conseil de la communauté, semblent surtout trouver plaisir à contrarier le pasteur par quelque mauvaise plaisanterie[1]. Au reste, la pratique religieuse elle-même est en baisse parmi eux. Dans la paroisse de M. Gerade, la plupart des malades meurent sans communion[2]. Cette désuétude n'est en aucune façon l'indice, comme elle le serait dans les pays catholiques, d'une haine contre le ministre de Dieu ou d'une implacable négation de l'au-delà. Préoccupée de supprimer, dans la pratique religieuse, toute exigence littérale, la Réforme a dépouillé de leur caractère solennel, obligatoire, ces rendez-vous avec la divinité qui, dans les autres confessions chrétiennes, parsèment l'existence du chrétien[3]; envisageant avant tout, dans le phénomène religieux, la disposition intérieure du croyant, elle a

[1] Voir Gerade, *op. cit.*, p. 148-150: les paysans n'ont guère retenu, de ce règlement, que les paragraphes qui rendent l'intervention du conseil nécessaire pour les réparations du temple ou pour des améliorations dans le traitement du pasteur. « De ce droit, ils n'ont point une médiocre fierté, et ils l'exercent volontiers, comme la chambre polonaise de bienheureuse mémoire, par des votes négatifs. » Et M. Gerade, p. 150, ne compte point que cette institution des conseils de communautés fasse de rapides progrès.

[2] Gerade, *op. cit.*, p. 119.

[3] Cf. Hans Gallwitz, *Eine heilige allgemeine christliche Kirche*, p. 18.

fini par réduire à l'apparence d'une superfluité les actes extérieurs les plus graves de la vie religieuse; et lorsque vint l'inévitable instant où cette disposition intérieure commença de s'attiédir, il était trop tard pour ressusciter une discipline ecclésiastique susceptible d'assurer, à tout jamais, une place à la religion dans la vie de l'individu, et une raison d'être au pasteur dans la vie de la bourgade rurale. Par surcroît d'infortune, l'Etat, il y a vingt ans, a dépouillé les Eglises de leurs attributions d'état civil; et l'inscription du nouveau-né, ou bien l'inscription des conjoints, sur les registres de la paroisse, ont perdu quelque chose de leur valeur, aux yeux du paysan, depuis que ces actes sacramentels ne sont pas commandés par l'Etat[1]. Il n'en est pas du « rural », sujet docile de l'Etat et de l'église d'Etat, comme de l'ouvrier des villes: celui-ci est éloigné du temple par les liens qui unissent l'établissement religieux à l'établissement civil, et déteste dans les pasteurs une variété de gendarmerie; et celui-là, au contraire, regarde l'Eglise avec une moindre nuance de respect, dès que l'Etat commence à desserrer ses liens avec elle.

« L'indifférence s'étend; le détachement augmente; l'hostilité commence[2]: » c'est en ces

[1] Voir à ce sujet Gebhardt, *op. cit.*, p. 277-278.

[2] Gebhardt, *op. cit.*, p. 343. — Gerade, *op. cit.*, p. 92-93, remarque que les associations que le pasteur essaie de fonder à la campagne sont vouées à l'échec dès que le paysan entrevoit, dans ces associations, un but de piété. — Comparer les expériences de M. le pasteur Schall, *Die Sozialdemokratie auf dem Lande*, p. 16. — Les pasteurs qui ont fait l'enquête sur la moralité des campagnes, plusieurs fois rappelée par nous, diffèrent singuliè-

termes que M. Gebhardt définit l'attitude des paysans de Thuring à l'égard de l'Eglise. Cette définition pourrait convenir pour l'ensemble du bloc protestant de l'Allemagne du Nord. Comment organiser avec de tels éléments l'action chrétienne des communautés, telle que la rêveraient les réformateurs contemporains des Eglises évangéliques? Dès le début du reste, une difficulté presque insoluble surgit : cette communauté tant souhaitée, dont tous les membres auraient un rôle religieux et social, comprendrait-elle tous les habitants protestants de la paroisse ; ou, si l'on voulait faire un tri, de quel crible se servirait-on? Le tri s'imposerait, mais d'après quels principes discernera-t-on l'ivraie du bon grain? Très peu de pasteurs évangéliques oseraient taxer de mauvais chrétien le fidèle qui s'abstient de la Pâque. Et tout bien considéré, il n'y a qu'un acte qui puisse être strictemen[t] exigé de tous les membres de la communauté, e[t] dont l'omission non justifiée entraîne la radiatio[n] de l'Eglise : c'est le paiement de l'impôt pour l[e] culte, dans les communautés qui prélèvent su[r] les fidèles un tel impôt. « Quiconque satisfait [à] cette obligation reste jusqu'à sa mort membre d[e] la communauté, lors même que, depuis sa confi[r]mation ou son mariage, il n'aurait pris aucun[e] part au service divin, et lors même qu'il se sera[it]

rement d'avis sur l'utilité des *Reiseprediger*, prédicateurs amb[u]lants de la Mission intérieure. Wagner, *Die Sittlichkeit au[f] de[m] Lande*, p. 101 et suiv., en est partisan. — Quant à la di[ff]u[s]ion [de] journaux et de sermons, elle réussit parfois assez mal ; lorsq[ue] M. Gerade s'y risqua, un certain nombre de ses envois lui fure[nt] retournés (Gerade, *op. cit.*, p. 111).

trop tenu à l'écart dans les collectes volontaires faites au profit de l'Eglise. » C'est M. Hans Gallwitz, le surintendant évangélique de Sigmaringen, qui fait cette observation dans sa très remarquable brochure : « *Une sainte Eglise universelle*[1] ». Ainsi, dans une Eglise qui voulut opposer au christianisme de la lettre le christianisme de l'esprit, les ministres n'ont d'autre moyen légal, pour apprécier l'appartenance de chaque fidèle à la communauté, que de parcourir les livres du percepteur ; et M. Gallwitz, rappelant qu'à l'inverse de l'Eglise romaine l'Eglise évangélique se glorifie d'être faite tout entière de pierres vivantes, note avec une vraie douleur [2] le contraste entre la splendeur altière des ambitions et le misérable terre à terre de la pratique courante. Il réclame avec angoisse un droit de contrainte religieuse (*Kirchenzucht*) qui permette, si l'on ose ainsi dire, une « épuration » de la communauté [3]. M. Adolphe Stöcker

Gallwitz, *Eine heilige allgemeine christliche Kirche*, p. 19, (Göttingue, Ruprecht, 1896).

[2] Gallwitz, *op. cit.*, p. 26 : « Jusqu'ici,bien que les communautés catholiques ne s'appliquent point la théorie du sacerdoce universel, elles sont en avance sur les communautés évangéliques, en ce qui regarde le sentiment du lien commun et le zèle actif de tous les membres pour le bien de la communauté et de toute l'Eglise. »

[3] Gallwitz, *op. cit.*, p. 67-68. Théologien « moderne », M. Gallwitz, comme éléments de cette contrainte, proposerait quatre exigences: reconnaître le Christ comme son Seigneur (rien de plus), chasteté, tempérance, charité. Beaucoup de bons observateurs émettent le souhait d'une contrainte que sans doute ils définiraient autrement. M. Wagner, *Die Sittlichkeit auf dem Lande*, p. 107, se plaint que la contrainte d'Eglise soit trop souvent illusoire. M. Gebhardt, dans les conclusions de son livre, demande qu'on substitue, aux petites humiliations dont on châtie, parfois, des ancés mal famés, une contrainte sérieuse permettant d'exclure

partage cet émoi : brutalement, il définit la communauté paroissiale « la réunion des payeurs d'impôt[1] », comme si l'Eglise de la foi, trois cents ans après le différend de Luther et de Tetzel, était à la veille de devenir l'Eglise de la fiscalité[2] ! Aussi le ministère pastoral, souvent ingrat et inefficace, séduit-il de moins en moins les hommes de bonne volonté[3] : plus du quart des pasteurs sont fils de pasteurs, et plus de la moitié des fils de pasteurs se font pasteurs[4] ; malgré cette circonstance, propice au recrutement des facultés de théologie évangélique, le nombre des étudiants y a diminué de 27 0/0 entre 1891 et 1896, alors que, durant la même période, la clientèle des facultés de théologie catholique augmentait de 9,2 0/0[5].

de l'Eglise tous les indignes. Quant aux pasteurs qui ont résumé l'enquête générale sur la moralité des campagnes allemandes (*Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner*, Leipzig, Werther, 1895-1897), leurs avis à ce sujet sont extrêmement variés.

[1] Stöcker, *Wach'auf*, p. 546.

[2] M. le surintendant Gallwitz, *op. cit.*, p. 49, compare l'Eglise évangélique, laissant croire que pour lui appartenir il suffit de payer, avec l'Eglise romaine faisant trafic d'indulgences ; et il reconnaît à l'Eglise romaine une supériorité de logique. « Quiconque manque à la confession pascale, dit-il, est excommunié, et ses débours ne lui servent de rien, jusqu'à ce qu'il ait reçu l'absolution. Au moins, par là, la valeur de la réception des grâces, spécialement des sacrements, valeur qui dépasse toutes les aumônes, est fondamentalement affermie. » (P. 50.)

[3] Voir aussi, au sujet du peu d'influence que possèdent les pasteurs, le compte rendu qu'a publié la *Chr. W.*, 1896, p. 132, d'un roman de M. de Polenz.

[4] Schneider, *Theologisches Jahrbuch auf das Jahr* 1896, p. 162-163.

[5] Schneider, *op. cit.*, p. 159.

III

Laissons de côté ces cadres trop lâches, l'Eglise d'Etat, la communauté paroissiale : la vie chrétienne y circule mal, entravée tantôt par les ordres ou les prohibitions du pouvoir, et tantôt par l'encombrement de la foule incroyante : elle n'y trouve point, surtout, le terrain d'éclosion qu'elle requiert ; et lorsqu'elle s'y développe, c'est à la faveur de courants adventices, qu'ont lâchés, dans les arides déserts des Eglises officielles, les hommes d'œuvres de la Mission intérieure ou bien quelques conventicules de croyants, discrets et à demi schismatiques.

En organisant la Mission intérieure, la Réforme a fait, tout ensemble, un pas en avant et un retour sur elle-même. « La foi seule justifie, sans les œuvres ; » tel fut, au xvi[e] siècle, le point de départ du mouvement. Voués au mal, incapables de tout bien, quelle vanité n'est-ce point à nous d'essayer de bonnes œuvres ? S'y risquer, même, en se flattant qu'elles pourraient avoir quelque prix auprès de Dieu, n'est-ce point un péché ? Ainsi raisonne la dogmatique luthérienne, le plus puissant système peut-être qui jamais ait été conçu pour humilier et déprimer l'homme. Comme en un verre grossissant, la conscience tourmentée de Luther nous fait voir le contraste entre ces péchés vivants que nous

sommes et la magnifique clémence de Jésus. Nous sommes passifs dans l'œuvre du salut ; entre la créature et le Créateur, Luther a supprimé toute collaboration ; le bien que nous penserions faire est encore du mal, et peut-être une cause de damnation. Si cette doctrine avait intégralement subsisté, le bilan charitable de la Réforme ne serait qu'une vaste page blanche[1]. Mais la théologie évangélique, en esquivant, même au prix de gaucheries ou d'illogismes, les conséquences de la théorie luthérienne, rendit un vrai service à l'humanité[2]. Elle y fut aidée par deux influences fort diverses : celle du piétisme, qui, répudiant les idées de Luther sur la justification, affirmait le mérite des bonnes œuvres ; et celle de la philosophie rationaliste, qui érigeait fort au-dessus du texte de Luther les intérêts de la philanthropie : Oberlin, le pasteur d'Alsace dont l'exemple suscita, dès le XVIII[e] siècle, certaines initiatives en Allemagne, était, tout à la fois, un mystique et un rationaliste[3]. La fondation

[1] L'interprétation actuelle que donne la théologie protestante au sujet de la doctrine luthérienne de la foi et des œuvres est nettement exposée par Harnack, *Evangelisch-Sozial*, p. 44 et suiv. et Titius, *Chr. W.*, 1896, p. 413. — Sur les incertitudes auxquelles donna lieu cette doctrine, on peut lire Möhler, *Symbolique*, trad. Lachat, I, p. 249-260, et III, p. 228-234 (Paris, Vivés, 1852-1853), et les polémiques entre Janssen, *An meine Kritiker*, p. 84-86 (Fribourg, Herder, 1891) et Kawerau, *Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft und Kirchliches Leben* (Leipzig, 1882).

[2] Ce furent surtout les communautés réformées, bien avant les communautés luthériennes, qui donnèrent l'exemple de bonnes œuvres (voir Harnack, *Evangelisch-Sozial*, p. 48-49.)

[3] Wurster, *Die Lehre von der inneren Mission*, p. 28-29 (Berlin, Reuther, 1895), montre bien cette convergence des deux courants piétiste et rationaliste dans les œuvres d'Oberlin et dans la fondation de la *Centralleitung des Wolthätigkeitsvereins* en

et le progrès de la Mission intérieure entre 1840 et 1880 furent la récompense et le couronnement de ce subtil travail théologique.

On montre encore, aux environs de Hambourg, dans les vastes établissements de Horn, où la Mission intérieure a son centre, la maisonnette où, vers 1833, Wichern recueillit quelques enfants délaissés et l'arbre sous lequel il les instruisait [1]. Les idées d'apostolat étaient comme la sève de son âme; mais il commençait bien petitement, pour finir grandement. En général, chez les fondateurs d'œuvres protestantes, la mesquinerie apparente des débuts ne provoque aucun sentiment d'angoisse ou d'aigreur. En invitant les consciences de ses fidèles à prendre contact avec l'au-delà d'une façon immédiate et active, la Réforme développe, parmi la petite aristocratie d'âmes religieuses qui sont capables de cette spontanéité, un esprit d'initiative et une allégresse de courage qui leur sont ensuite un merveilleux soutien parmi les aspérités de l'action. Entouré de bambins vicieux qui l'appelaient leur « père », Wichern songeait aux tristes conditions morales et sociales de l'Allemagne, et à la nécessité de créer une « Mission intérieure » pour apporter un remède à la sauva-

Wurtemberg en 1817. — On la retrouve aussi, à l'origine des initiatives de Pestalozzi (*op. cit.*, p. 31). — Voir aussi Uhlhorn, *Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, p. 26-28 (Göttingue, Ruprecht, 1892).

[1] Voir H. Oldenberg, J.-H. Wichern, *sein Leben und Wirken*, 2 vol. (Hambourg, *Rauhe Haus*, 1884-1887) ; et J.-H. Wichern, *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, eine Denkschrift an die deutsche Nation*, 3e édit. (Hambourg, *Rauhe-Haus*, 1889).

gerie (*Verwilderung*), fruit commun de l'ivrognerie, du vice et de la misère [1].

Faire le bien avec l'Evangile et pour l'Evangile: ainsi pouvait-on définir le programme de cette Mission [2]. La propagande chrétienne s'y présentait à titre de remède, et les remèdes qu'elle tenait en réserve pour toutes sortes de misères devaient être une préface de cette propagande [3]. « On peut concevoir une communauté, écrivait Wichern, dans laquelle les riches et les gens éclairés seraient l'unique terrain choisi par la Mission intérieure, parce qu'ils seraient les pauvres de Dieu, tandis que les pauvres, riches de Dieu, seraient les missionnaires [4]. » En fait, ce beau rêve, en vertu duquel les riches auraient été les obligés, et les pauvres les bienfaiteurs, n'a point dépassé les écrits de Wichern; il représentait cette part d'utopie dont toute œuvre a besoin pour fermenter et pour se féconder; il ne fut point réalisé par l'œuvre elle-même. Mais sous cette forme un peu paradoxale, Wichern exprimait cette vérité, que chacun ici-bas a des qualités et des dons qui peuvent être exploités pour l'utilité commune [5], et que la collaboration de chaque fidèle, dans la place où Dieu l'a mis, à l'œuvre de la Mission

[1] Wichern, *Denkschrift*, p. 50-51 : il justifie ce mot *Verwilderung* en citant des lettres de pasteurs.

[2] Wichern, *Denkschrift*, p. 158-159, présente la Mission intérieure comme un remède contre la déchristianisation.

[3] Wichern, *Denkschrift*, p. 21 : « La bienfaisance est une étape de l'activité de la Mission intérieure, elle n'en est point le but. » Il revient sur cette idée à la page 82.

[4] Wichern, *Denkschrift*, p. 20.

[5] Wichern, *Denkschrift*, p. 17 et 225.

intérieure, serait la réalisation par excellence du sacerdoce universel [1].

« Journal mensuel pour la Mission intérieure, y compris la diaconie, le soin de la *diaspora*, l'évangélisation et l'ensemble de la bienfaisance [2] : » ainsi s'intitule le principal organe de la Mission intérieure; et cet énoncé marque l'étendue du programme et la diversité des ambitions. La Mission intérieure répand des Bibles, elle colporte des tracts, elle fait circuler des ouvrages religieux; afin de conserver intacte, au cœur des régions catholiques, la minorité protestante, elle veille à l'entretien d'institutions spéciales où les enfants destinés à la confirmation reçoivent un enseignement suffisant; elle désigne des prédicateurs et elle leur associe des laïques pour catéchiser les enfants, chaque dimanche, dans des services religieux spéciaux. Elle multiplie et développe des œuvres de préservation, d'un caractère tout à la fois religieux et social : associations de jeunes gens, dont les unes (*Jünglingsvereine*) visent à peu près exclusivement à la sauvegarde morale de

[1] Wichern, *Denkschrift*, p. 17 et 196. — Il rêvait d'associer toutes les classes à l'activité de la Mission intérieure (p. 140, 149, 153). — Et ce qu'il réclamait (p. 95), c'était le dévouement personnel : « Ni l'argent, ni les maisons, ni les châteaux et les domaines, qu'on voudrait mettre à la disposition de la Mission intérieure, ne peuvent servir, si les personnes ne sont pas là pour faire de ce travail leur travail personnel. » M. Schäfer, *Leitfaden der inneren Mission*, p. 21 (Hambourg, *Rauhe Haus*, 1889), rappelle ces proverbes : « Non pas des mesures, mais des hommes (*Nicht Massregeln, sondern Menschen*) »; et : « Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas de christianisme, mais de chrétiens. »

[2] *Monatsschrift für innere Mission mit Einschluss der Diakonie, Diasporapflege, Evangelisation und gesamten Wohlthätigkeit* (Gütersloh, Bertelsmann).

leurs 450 000 adhérents, et dont les autres (*Christliche Vereine für junge Männer*) sont comme des essaims de missionnaires improvisés et confient à leurs jeunes membres, à titre d'occupation, certaines besognes apostoliques ; — associations de jeunes filles (*Jungfrauenvereine*) ; — auberges hospitalières (*Herbergen zur Heimat*), qui ménagent à la fatigue physique un gîte peu coûteux, et qui proposent à la conscience de leurs hôtes, grâce aux disciplines chrétiennes qu'on y met en vigueur, des haltes d'édification ; — asiles de jeunes filles en quête de places (*Marthahof*) ; — crèches, écoles enfantines, orphelinats. Les œuvres rédemptrices, aussi, font escorte aux œuvres protectrices : il en est qui recueillent l'enfance vicieuse et délaissée, d'autres s'occupent des prisonniers libérés ; la *Croix bleue* combat l'ivrognerie, et la *Croix blanche* la prostitution [1].

Il n'est peut-être aucunes latitudes chrétiennes où tous ces besoins et toutes ces misères n'aient inspiré des dévouements : la Mission intérieure ne prétend point à l'initiative de leur soulagement, Mais c'est dans l'organisation même de ces croisades variées que réside l'originalité de la Mission. Dans chaque grande ville, le pasteur attitré de la Mission intérieure (*Vereinsgeistliche*) [2] rassemble

[1] On peut consulter, sur cet ensemble d'œuvres, outre le livre cité de M. Wurster : Theodor Schäfer, *Leitfaden der inneren Mission* (Hambourg, *Rauhe Haus*, 1889) ; et la brochure du P. Cyprien, capucin : *Die innere Mission der deutschen Protestanten* (Passau, Abt, 1894). — La librairie Œmler, à Hambourg, a publié des monographies sur l'*innere Mission* dans les diverses régions de l'Empire.

[2] Sur l'institution du *Vereinsgeistliche*, voir Schäfer, *op. cit.*, p. 217-221.

sous un même toit les diverses associations (*Vereine*) et les comités directeurs des établissements de bienfaisance; c'est sous ce toit, aussi, que viennent prendre conseil et direction les bonnes volontés jalouses de dévouer leur temps ou leur argent à l'accroissement du règne de Dieu; riches et pauvres qui cherchent du travail, les uns pour ne point mourir d'ennui, les autres pour ne point mourir de faim, connaissent cette maison bienfaisante; et parfois, pour remplir le rôle d'informateurs et de guides, la Mission intérieure sait choisir des hommes d'élite qui, tout de suite, par le double ascendant de leur rôle et de leur personnalité, émergent au-dessus de la cohue des grandes villes: tel, par exemple, M. le pasteur Ostertag, à Munich.

En outre, l'emploi d'un même personnel établit entre toutes les œuvres de la Mission intérieure une solidarité constante et durable : plus de 13.000 diaconesses et plus de 2.000 « frères » composent ce personnel [1]. L'institution des diaconesses, dans l'Eglise évangélique d'Allemagne, remonte à 1836; elle fut tout à la fois une réminiscence du rôle que jouaient les vierges et les veuves dans la primitive communauté chrétienne [2], une imitation des sœurs de charité catholiques [3],

[1] De 1891 à 1894 le nombre des diaconesses augmenta de 2.000 (Schneider, *Theologisches Jahrbuch auf das Jahr* 1896, p. 257).

[2] Frédéric Klönne, pasteur aux environs de Wesel, publia dès 1820 un opuscule sur la nécessité de restaurer l'ancienne institution des diaconesses.

[3] « Pourquoi n'aurions-nous pas des instituts comme ceux des sœurs de charité ? » écrivait le baron de Stein, le grand ministre prussien (Cité dans Ostertag, *Helfen und Heilen*, p. 332, Leipzig, Deichert, 1890).

un emprunt, enfin, à certaines sectes de mennomites, qui dès le xvii[e] siècle avaient créé des diaconesses [1]; l'économie domestique, le soin des malades, l'instruction des petits enfants, sont les principales fonctions de ces pieuses femmes ; soumises au célibat, elles conservent toujours des rapports étroits avec l'institution qui les a formées; malades, on les y soigne ; vieilles, on les y recueille[2]. Les « frères » sont une création plus originale, dont l'honneur revient à Wichern ; ils se recrutent parmi les ouvriers, les cultivateurs, les petits métiers, les instituteurs [3]; l'instruction, fixée par des programmes, qu'ils reçoivent dans les maisons mères, a pour but d'affiner et de féconder la simplicité spontanée de leurs dévouements; elle leur inculque ce sommaire de connaissances dont ils ont besoin pour devenir infirmiers, instituteurs, surveillants de travaux, patriarches d'auberges, auxiliaires de missionnaires; Wichern aurait voulu, même, qu'ils fussent acceptés comme gardiens de prisons [4]. On laisse aux « frères » plus d'initiative qu'aux diaconesses ; le mariage leur est loisible, il est même requis pour certaines des situations qu'ils ont à occuper; ils ne gardent que des liens assez lâches avec leur maison d'éducation [5]; et c'est surtout dans des réunions d'études

[1] Wurster, *op. cit.*, p. 46-47. — Ostertag, *Helfen und Heilen*, p. 331-333.

[2] L'ouvrage capital à ce sujet est celui de M. Theodor Schäfer, *Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt*, 3 vol. (Hambourg, Œmler, 1887-1894).

[3] Sur ce personnel, voir Wichern, *Denkschrift*, p. 97-101.

[4] Wurster, *op. cit.*, p. 62.

[5] Sur les rapports des frères et des diaconesses avec la maison mère, voir Wurster, *op. cit.*, p. 165-167.

et de causeries, périodiquement convoquées, que tous les « frères » exerçant un même ordre d'activité, par exemple la gérance des « auberges hospitalières », ressaisissent le sentiment de la fraternité commune et échangent entre eux le profit de leurs observations pratiques [1].

Enfin, toute maison de formation pour diaconesses ou pour frères est en même temps un champ d'expériences ; la leçon de choses est proche de la théorie, et les occasions de se dévouer sont voisines de ces séminaires de dévouement : au *Rauhe Haus* de Horn, l'institution qui forme les frères (*Mutterhaus*) et celle qui recueille les jeunes garçons (*Rettungshaus*) sont unies intimement [2]; Fliedner joignit ensemble l'établissement de diaconesses et une école enfantine [3] ; quant à l'établissement de Neuendettelsau, qui donne à la Bavière la plupart de ses diaconesses, il groupe dans la même enceinte un hôpital, un asile de jeunes idiots, un refuge pour filles perdues, un atelier d'ornements sacrés, une fabrique d'hosties, une école industrielle, un hospice, deux pensionnats [4]. De cette juxtaposition d'œuvres variées, on attend deux sortes d'avantages : d'abord, en ménageant contact entre des œuvres coûteuses comme des

[1] Voir Bornhak, *Was haben die einzelnen Brüder auf die Dauer an der Gemeinschaft der Brüderschaft des Rauhen Hauses* (Hambourg, Lütcke, 1893).

[2] Voir Wichern, *Das Rauhe Haus, seine Kinder und Brüder* (Hambourg, *Rauhe Haus*, 1892).

[3] Voir Ostertag, *Werkstätten evangelischer Liebesthätigkeit*, p. 1-20 (Munich, Pössl, 1895).

[4] Voir la description de Neuendettelsau dans Ostertag, *Helfen und Heilen*, p. 133-160 ; et P. Cyprian, *Die innere Mission der Protestanten in Bayern und München*, p. 15-17 (Passau, Abt, 1895).

asiles et des œuvres lucratives comme des pensionnats, on les rend solidaires les unes des autres, et l'on subvient aux dépenses des premières par les bénéfices des secondes ; et puis les futurs instruments de la Mission intérieure, contraints de dépenser leur zèle en des tâches multiples, sont tenus en haleine pour toutes sortes de besognes, même imprévues.

Aussi les imaginations éprises du bien d'autrui se peuvent-elles mettre en campagne sans risquer de perdre le fruit de leurs rêves : elles ont à l'avance, dans le domaine de l'action, des concours assurés. En 1872, le pasteur de Bodelschwingh arrivait dans la banlieue de Bielefeld [1] pour diriger un tout petit abri destiné au soin des maladies nerveuses ; il est devenu en un quart de siècle, grâce aux collaborations qu'il rencontra dans la Mission intérieure, le fondateur et le directeur d'une vaste cité d'épileptiques. Cette cité se subvient à elle-même ; ce sont ses infortunés habitants qui la font vivre ; ils sont menuisiers, briquetiers, selliers, cordonniers, tailleurs, jardiniers, cultivateurs ; et la petite industrie de Bielefeld ne laisse point d'être surprise de ne trouver presque aucune commande dans ce faubourg d'impotents. On avait tant répété que les épileptiques ne sont bons à rien ! M. de Bodelschwing les a vengés en prouvant à tous, et à eux-

[1] Sur les institutions de M. de Bodelschwingh, voir Siebold, *Kurze Geschichte und Beschreibung der Anstalten Bethel, Sarepta, Nazareth, Wilhelmsdorf und Arbeiterheim bei Bielefeld*, 2e édit. (Bielefeld, libr. de Bethel, 1894); et dans la *Chronik*, 1897, p. 54, une courte note à l'occasion du 25e anniversaire des créations de M. de Bodelschwingh.

mêmes les premiers, que, bien soignés et bien groupés, ils sont propres à tout. Cette révélation est le principal élément de leur guérison morale.

Autrefois chacun d'eux, isolé dans sa famille, avait conscience d'être une gêne, presque un rebut : riche, son visage était de trop parmi les fêtes ; pauvre, son appétit était de trop à table ; et toute créature humaine a l'instinct social si fortement chevillé au fond d'elle-même qu'il n'est point pire souffrance que se sentir « de trop ». Il est ici-bas deux classes d'indigents : ceux auxquels manque *de quoi* vivre et ceux auxquels manque *pour quoi* vivre : M. de Bodelschwingh, pour cette seconde catégorie, est un admirable médecin ; dans les nombreux établissements, ornés de noms bibliques, qui parsèment la vallée de Bielefeld, il n'est guère de cerveaux enténébrés qui ne soient à la longue traversés d'un rayon de joie ; et ce rayon, c'est la certitude de servir à quelque chose ici-bas. De tous les points de l'Allemagne confluent à Bielefeld des caisses de « vieilleries », expédiées par les heureux de la terre ; leur charité est une excellente intendante, qui ne laisse pas s'encombrer leur logis ; une maison tout entière, à Bielefeld, est consacrée au déballage de ce superflu fané, et les déballeurs, les trieurs, les catalogueurs sont des épileptiques. Epileptiques aussi les concierges, les jardiniers, les domestiques, voire même les caissiers et les secrétaires ; et les mieux portants dirigent les plus malades, et des épileptiques se vengent de leur mal en combattant l'épilepsie chez les autres.

On trouve, préposés à ces œuvres, des « Frères » et des diaconesses ; ces indispensables auxiliaires

sont formés à Bielefeld, dans deux maisons installées par M. de Bodelschwingh. Suivant la méthode dont Wichern, tout le premier, avait inauguré l'application au *Rauhe Haus* [1], les nombreux déshérités dont M. de Bodelschwingh a comme retrouvé les titres à l'existence en leur offrant un petit rôle social sont organisés en familles : chaque « famille » a sa maison, son jardin, elle est chez elle ; quelques épileptiques la composent, sous la direction d'un « Frère » ; au lieu d'être ramassés dans de grandes casernes de bienfaisance, comme des unités étiquetées, ils sont placés, autant que possible, grâce à ce morcellement en familles, dans les conditions communes de la vie.

Enfin, de saison en saison, se succèdent, autour de M. de Bodelschwingh, des candidats en théologie qui viennent apprendre à la bonne école l'art de faire le bien ; se promenant à travers la cité de l'épilepsie, on les voit échanger un salut cordial avec toutes les pauvres créatures, rabougries ou défigurées, auprès desquelles ils passent ; ils ont pour cette grande famille d'épileptiques, si inférieure leur soit-elle, les prévenances du Christ pour la grande famille humaine, et considèrent à juste titre comme des bienfaiteurs ceux qui leur sont une occasion perpétuelle de faire le bien.

Lorsqu'un cœur se laisse éveiller au spectacle d'une misère, il est comme voué à l'insomnie par l'évocation de toutes les autres, qu'il ne connaît point, mais qu'il suppose ; on ne gouverne point

[1] Cette méthode est longuement décrite dans l'ouvrage de Wichern: *Das Rauhe Haus, seine Kinder und Brüder*, 3e éd. (Hambourg, *Rauhe Haus*, 1872).

ses larmes ni l'activité qu'elles inspirent ; et par une transition dont il ne faut point chercher une explication logique, M. le pasteur de Bodelschwingh, secondé dans cette tâche nouvelle par l'expérience de M. Charles de Massow, s'est voulu rendre maître du vagabondage comme de l'épilepsie [1]. Il a conçu, et partiellement réalisé, à travers tout le territoire allemand, un réseau d'environ 2.000 stations alimentaires (*Verpflegungsstationen*) et de 28 colonies agricoles : celles-là pour une

[1] Sur le vagabondage, voir ses brochures : *Wie kann für die Wanderbevölkerung in unsern Grosstädten gesorgt werden ?* (Bielefeld, Bethel, 1889) ; — *Die Wanderarmen und die Arbeitslosen* (id., 1895). — Sur les logements ouvriers, voir ses brochures : *Mehr Luft, mehr Licht* (Bielefeld, 1890) ; — *Was kann die freie christliche Liebesthätigkeit zur Abhülfe des Wohnelends in den grossen Städten thun ?* (Cassel, Röttger). — *Der eigene Herd als Grundlage eines gesunderen christlichen Familienlebens* (Bielefeld, 1895) ; — *Landwirtschaft, Industrie und der Verein Arbeiterheim* (Bielefeld, 1892) ; — *Der Heimstätten-Gesetz* (Bielefeld, 1893). — Sur l'installation de la colonie agricole voisine de Bielefeld, voir Siebold, *op. cit.*, p. 277-301. — M. de Bodelschwingh établit par la statistique suivante les effets salutaires de l'institution des colonies agricoles : en Prusse, en 1881-1882, dans les districts où depuis lors ont été établies des colonies, 3.979 individus étaient condamnés pour la première fois ; en 1890-1891, il n'y avait plus que 781 individus condamnés pour la première fois ; en 1892-1893, par suite des difficultés qui paralysaient le bon fonctionnement de l'institution, ce chiffre remontait à 1.218 (*Die Wanderarmen und die Arbeitslosen*, p. 3-4. Bielefeld, 1895). — Les colonies agricoles vont augmentant en nombre ; elles étaient, en 1896, 28 dans tout l'Empire. Quant aux *Verpflegunsstationen*, faute d'un concours pécuniaire suffisant que jusqu'ici l'on a vainement demandé aux pouvoirs publics, elles traversent une crise alarmante ; elles étaient, dans tout l'Empire, 1.957 en 1890 et 1.287 seulement en 1896. Voir *Protokoll der vierten Gesammt verbands-Versammlung der deutschen Verpflegungsstationem am* 6 *Mai* 1896 (Bielefeld, Bethel, 1896), et *Protokoll über die zwölfte Sitzung des Central-Vorstandes deutscher Arbeiterkolonien am* 7 *Mai* 1896 (Gadderbaum, Bertelsmann, 1896).

demi-journée, celles-ci pour plusieurs semaines, accueillent le vagabond, le logent, le nourrissent, mettent un travail à sa disposition, et lui donnent ainsi l'occasion de faire valoir son droit à la vie. Qu'avec une négligence de marâtre la société méconnaisse ce droit ; aussitôt l'être humain, tombant à l'état d'épave, se demande pourquoi il vit. En aspirant vers une organisation sociale dans laquelle aucun être humain ne regretterait d'avoir été appelé à l'existence, M. de Bodelschwingh se considère comme le ratificateur de la volonté créatrice, comme l'exécuteur testamentaire de Jésus. C'est un rôle que volontiers il partagerait avec l'Etat : il convie les pouvoirs publics à l'aider par l'action des lois et à faire pénétrer leur intervention tutélaire dans la vie du chômeur et dans celle du travailleur ; et tandis que beaucoup d'hommes d'œuvres, modèles et docteurs d'initiative privée, sont facilement animés de jalousie à l'égard de l'Etat, M. le pasteur de Bodelschwingh a ce double mérite d'avoir mesuré, tout ensemble, ce que peut l'initiative privée et ce qu'elle ne peut pas [1].

Si les desseins de M. le pasteur de Bodelschwingh en faveur des vagabonds rencontraient un plein succès, on pourrait assister à ce phénomène imprévu d'une conquête du « cinquième Etat » par le christianisme ; et ce serait peut-être le début de cette conversion des masses que Wichern rêvait d'inaugurer en fondant la Mission intérieure, et qui, jusqu'ici, est demeurée bien fragmentaire et

[1] Voir dans Wurster, *op. cit.*, p. 123, l'action de la Mission intérieure sur la législation d'Etat.

passablement timide. La Mission intérieure, en général, cherche des maladies, des infortunes, des délaissements; et perpétuellement elle explore la société pour y trouver cette clientèle-là, pour l'en tirer et pour la soigner à part; c'est dans cette besogne qu'elle excelle. Mais entre la Mission intérieure et l'immense foule insaisissable, qui trouvera la route[1] ? A Hambourg, on a multiplié les institutions philanthropiques[2]; et cette ville est l'une des plus irréligieuses de l'Allemagne. Sous l'intelligente direction de M. le pasteur Stöcker et de son jeune collègue M. Braun, la Mission urbaine de Berlin a réparti la grande ville entre une soixantaine de missionnaires qui, chaque vendredi matin, dans une réunion d'études et d'édification, se renseignent entre eux sur les besoins religieux et moraux de leurs quartiers; elle a expédié, dans les impasses et dans les cours, des troupes de jeunes enfants, pour chanter, sous le ciel et en même temps que le ciel, la gloire du bon

[1] Gallwitz, *op. cit.*, p. 48 : « Les *Vereine*, où circule aujourd'hui une grande part de la vie ecclésiastique, ne comprennent comme membres que ceux qui, déjà auparavant, fréquentaient l'église. »

[2] Voir P. Lindner, *Hamburgs christliche Liebesthätigkeit* (Hambourg, Grädener, 1887). Le pasteur Gustave Ritter, *Fünf Jahre alter Kirchlicher Ordnung ; zehn Jahre Zivilstandsamt, zehn Jahre Standesamt in Hamburg* (Hambourg, 1887), remarque, p. 26, qu'il n'y a à Hambourg, sur 318.571 individus en âge de communier, que 38.790 communions, et, p. 52-53, qu'il y a à Hambourg 75.288 Holsteinois, 35.561 Hanovriens, 30.948 Mecklembourgeois ; or, si ces immigrants pratiquaient dans la même proportion que pratiquent leurs compatriotes dans leurs pays respectifs, ces seuls immigrants devraient donner à l'Eglise de Hambourg 52.000 communions.

Dieu[1]. Mais, dans un comité directeur d'une grève, sur mille grévistes qui viennent quérir un secours, trois seulement peuvent dire à quel district religieux ils appartiennent et quelle est la « sœur » de la Mission intérieure qui en a la charge ; et M. le pasteur Seydel, du clergé paroissial de Berlin, écrivait en 1855: « Bien que la Mission intérieure, pendant plusieurs dizaines d'années, ait toujours étendu son activité, le détachement à l'égard de l'Eglise est devenu, non pas moindre, mais toujours plus grand[2]. »

Ce qu'il y a de plus original dans les innovations apostoliques de la Mission intérieure, c'est la création de « services religieux spéciaux[3] »: ils sont tenus, à certaines heures extraordinaires, pour les cochers de fiacres, les employés de chemins de fer, les portefaix, les garçons d'hôtel, les matelots; on

[1] Sur la *Stadtmission*, voir Braun, *Das Hauptquartier der Berliner Stadtmission* (Berlin, Evers, 1892); Ostertag, *Werkstätten evangelischer Liebesthätigkeit*, p. 118 et suiv. (Munich, Pössl, 1895), et surtout *D. ev. Kz.*, 1897, p. 115-117. Elle a 41 « frères », 12 « sœurs », 4 pasteurs, 12 à 16 candidats; elle répand, chaque année, 115.000 prédications, 71.000 exemplaires du *Sonntagsfreund*, 75.000 de son calendrier.

[2] Seydel, *Wie gewinnt die evangelische Kirche ihre verlorenen Glieder wieder?* P. 7-8.

[3] Voir Wurster, *op. cit.*, p. 348-354; Cyprian, *Die innere Mission der deutschen Protestanten*, p. 6-7, et surtout Evers, *Mancherlei Gottesdienst* (Berlin, Evers, 1892).

Cette création est tout à fait conforme à l'esprit de Wichern : il voulait « qu'il n'y eût plus un seul membre de l'Eglise évangélique à qui la parole de Dieu n'eût été exposée d'une façon correcte, c'est-à-dire à lui appropriée. » (Wichern, *Denkschrift*, p. 54). — Dès 1844, Wichern déplorait qu'on ne prêchât l'Evangile qu'à ceux qui vont à l'église ; la conséquence, ajoutait-il, c'est que des milliers d'hommes sont sevrés du Verbe, de la lumière, de la vie (Cité dans Wurster, *op. cit.*, p. 63).

est descendu vers les bateliers de la Sprée, et sur le pont d'un bateau, devant la foule groupée sur les quais, respectueuse où gouailleuse, on leur a prêché l'Evangile. Ce labeur n'a pas été sans fruit : près de mille bateliers, deux mille domestiques d'hôtel, se sont prêtés à ces dévotions improvisées. Il semble que, pour avoir vraiment accès auprès des foules, les envoyés de la Mission intérieure doivent s'adapter aux cadres même de la vie matérielle : ces cadres sont devenus si impérieux, ils enserrent avec une telle raideur l'activité quotidienne de chacun, que la religion s'y doit glisser au lieu de convier les travailleurs à s'y soustraire quelques instants ; si elle ne peut obtenir le repos du dimanche, elle guettera, pour s'en emparer, la courte minute d'haleine que laissera le travail du dimanche ; et c'est peut-être ce que signifiait M. le pasteur Naumann lorsqu'il expliquait un jour qu'à la communauté religieuse, fondée sur la proximité de domicile (*Ortsgemeinde*), l'avenir juxtaposerait ou substituerait la communauté religieuse fondée sur l'analogie des professions (*Berufsgemeinde*) [1].

A un pôle inverse, on recueille, sur les lèvres de certains pasteurs des Eglises officielles, le souhait que la Mission intérieure s'absorbe peu à peu dans ces églises, que les associations grandies sous ses auspices aient leur siège dans un *Vereinshaus* appartenant à la communauté paroissiale, que chaque communauté ait sa diaconesse, ouvrière du

[1] Voir *Chronik*, 1896, p. 21 ; et, à l'encontre des idées de M. Naumann, Titius, *Chr. W.*, 1896, p. 461-462.

bien, à côté du pasteur officiel, ministre de Dieu[1], et qu'enfin cesse cette dualité entre les pasteurs de la Mission intérieure qui veulent reconstituer, sur des fondements inédits, des chrétientés vivantes, et les pasteurs officiels isolés, sans horizon, sans espérance, au milieu de chrétientés mortes. M. Uhlhorn, l'historien de la charité protestante, a longuement développé certains de ces vœux[2]. M. le pasteur Sulze a tenté de les réaliser dans un faubourg de Dresde, en adaptant à la vie paroissiale de ce faubourg une organisation fort originale, que nous avons eu l'occasion d'indiquer dans le précédent chapitre [3]. M. de Ruckteschell, pasteur à Hambourg, a démontré avec une grande clarté que la communauté paroissiale ne doit point être seulement l' « objet » de la Mission intérieure, et qu'elle devrait aussi en être le « sujet »[4]. Mais l'absorption de la Mission intérieure dans les cadres des Eglises officielles ne saurait être efficace que si les communautés paroissiales devenaient des noyaux d'action chrétienne, consistants, cohérents et robustes. Ce n'est point par des décisions ou par des thèses qu'on la pourra réaliser : elle se

[1] M. Harnack (*Evangelisch-Sozial*, p. 61-62) souhaite que les communautés évangéliques redeviennent, à l'imitation des anciennes communautés chrétiennes, des foyers charitables en même temps que des groupements liturgiques.

[2] Uhlhorn, *Die Kirchliche Armenpflege*, p. 43-57, et *Katholicismus und Protestantismus gegenüber der socialen Frage*, p. 50 et suiv. (Göttingue, Ruprecht, 1887).

[3] Voir ci-dessus, chapitre IV.

[4] Nikolai von Ruckteschell, *Personalgemeinde oder Lokalgemeinde* (Hambourg, Lütcke, s. d.).

fera spontanément ou elle ne se fera pas[1]. En vain Fliedner voulut-il que les diaconesses par lui fondées fussent surtout affectées au service paroissial[2]: aujourd'hui, 2.072 diaconesses seulement sont employées par les communes, et 3.081 par les institutions charitables[3]. Les communautés rhénanes et westphaliennes, on le devine aisément, sont celles où les diaconesses sont le plus volontiers utilisées et qui pourraient le plus aisément suppléer au concours de la Mission intérieure[4] : M. le pasteur Axenfeld citait avec une légitime fierté, dans un congrès social de l'année 1891, l'exemple de la commune de Godesberg, où la maison des œuvres (*Vereinshaus*) et l'*Auberge hospitalière* (*Herberg zur Heimat*) sont la propriété de la paroisse[5].

1 Wichern, *Denkschrift*, p. 205, distingue entre l' « activité officielle » de l'Eglise et le « caractère non officiel » de la Mission intérieure, et ne paraît pas admettre que ces deux activités puissent se recouvrer et s'identifier. — P. 214, il réclame que les pasteurs officiels concourent au travail de la Mission intérieure, non en raison de leur charge, mais au nom de leur caractère de prêtres, qui, en vertu de la théoric luthérienne du sacerdoce universel, leur est commun avec tous les chrétiens. — Enfin, p. 225, il prévoit le cas où la Mission intérieure s'organiserait malgré l'abstention du pasteur ; et il ajoute, p. 226, que « rien n'implique que nécessairement le pasteur doive être à la tête du groupement de la Mission intérieure. » — Pour lui, « la Mission intérieure n'est point un organe extérieur à l'Eglise ou voisin de l'Eglise, encore moins prétend-elle être l'Eglise elle-même : elle veut manifester un côté de la vie de l'Eglise en incarnant cet esprit de charité, fondé sur la foi, qui cherche, jusqu'à ce qu'il les trouve, les masses perdues et délaissées. » (*Denkschrift*, p. 10.)

2 Wurster, *op. cit.*, p. 50-51.

3 Wurster, *op. cit.*, p. 192.

4 Wurster, *op. cit.*, p. 120.

5 Axenfeld et Schuster, *Vereinshaus mit Herberge zur Heimath als Kirchliches Gemeinde-Institut* (Gadderbaum, Bureau de l'*Herbergverein*, 1891). — Uhlhorn, *Die Kirchliche Armenpflege*, p. 47.

Mais provisoirement ces exemples ne peuvent être qu'isolés ; et les Eglises ont besoin de la Mission intérieure[1], plus que celle-ci n'a besoin des Eglises. Wichern écrivait en 1848 : « Les amis de l'Eglise ont à l'endroit de la Mission des attitudes très diverses. Les uns la bénissent comme une amie, comme une servante des communautés ; les autres la considèrent avec méfiance, comme si elle était pour l'Eglise un élément de destruction ; ils inclineraient même à lui faire la guerre[2]. » Les attaques d'Adolphe Fabri, pasteur de Hanovre, et un roman caricatural intitulé les *Chevaliers de l'Esprit*, traduisirent les rancunes et les suspicions de l'Eglise contre la jeune Mission intérieure[3]. Aujourd'hui ces suspicions et ces rancunes sont presque complètement dissipées : on fait des collectes, en beaucoup de temples, pour les besoins de la Mission ; le pasteur préposé aux œuvres (*Vereinsgeistliche*) est, dans chaque district, installé par le consistoire ; et les autorités ecclésiastiques ont encouragé la création de cours destinés aux pasteurs, et concernant les diverses matières dont s'occupe la Mission intérieure[4]. Avant de fonder en Bavière une institution semblable à la Mission intérieure de Wichern, le luthérien Löhe écrivait : « Avec ce courant de la Mission intérieure, nous ne voulons pas faire s'engouffrer dans l'Eglise le

— Sur le pasteur Axenfeld, mort en 1896, voir *D. ev. Kz.*, 1896, p. 398-399.

[1] « Tant que nous avons la *Landeskirche*, nous avons besoin de l'*innere Mission.* » (Wurster, *op. cit.*, p. 132.)

[2] Wichern, *Denkschrift.*, p. 10.

[3] Wurster, *op. cit.*, p. 61 et 77-79.

[4] Wurster, *op. cit.*, p. 118-119.

flot des bonnes œuvres, nous voulons nous tenir aux portes et frayer à ce flot, si possible, une route confessionnelle[1]. » On pressent, sous ce langage obscur, les sourdes et tenaces résistances qu'oppose le luthéranisme archaïque chaque fois qu'on veut ajouter quelque nouveau labeur à cette double mission dans laquelle il emprisonnait le pasteur : enseignement de la parole divine et collation des sacrements. Mais c'est en vain qu'à l'encontre du flot des bonnes œuvres les fidèles du vieux luthéranisme s'essaieraient à dresser des digues : le flot pénètre malgré tout; il franchit et il déborde ; et, dans la lutte qui s'est engagée entre l'esprit de Jésus et l'esprit de Luther, ce n'est point au second, adversaire des œuvres, que le protestantisme allemand abandonnera la victoire. Rodolphe Todt, l'initiateur du mouvement évangélique-social, dénonçait, il y a vingt ans, l'indifférence du clergé pour les bonnes œuvres, et il déclarait que la Mission intérieure, en même temps que l'auxiliaire des Églises officielles, en était l'accusatrice[2]. Et le théologien Paul de Lagarde, un peu plus tard, écrivait de son côté, non sans ironie : « La doctrine fondamentale de Luther est si oubliée, que les ecclésiastiques protestants sérieux ne se font supporter, dans leurs communautés, que par de bonnes œuvres[3]. » Il est à souhaiter, pour la vitalité

[1] Cité dans Wurster, *op. cit.*, p. 83. — Sur l'initiative de Löhe, voir Ostertag, *Helfen und Heilen*, p. 57-67.

[2] Todt, *Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft*, p. 467. — Cf. Schall, *Die Sozialdemokratie in ihren Wahrheiten und Irrthümern*, p. 315.

[3] Paul de Lagarde, *Ueber einige Berliner Theologen und was von ihnen zu lernen ist*, p. 110 (Göttingue, Dieterich, 1890).

de l'établissement évangélique, que Paul de Lagarde ait raison à l'encontre de Rodolphe Todt.

V

Indépendance à l'égard de l'Etat, sentiment très vif et très ardent de la fraternité des croyants, exercice actif de la charité et des bonnes œuvres : ce sont là trois avantages qu'une élite d'âmes pieuses se complaît à rencontrer dans certaines communautés évangéliques qui sont comme de petites églises au milieu de la grande, et dans les sectes, qui sont comme de petites églises hors de l'Eglise. Ce mouvement centrifuge, qui pousse ces âmes à chercher sur les confins de l'établissement officiel, ou même hors de ces confins, une vie chrétienne plus intense, s'inaugura dès la fin du XVII[e] siècle[1]. Spener et Franke, qui furent à cette époque les deux saints de la Réforme, pouvaient être considérés, le premier surtout, comme des façons de schismatiques : c'est par des réunions privées d'édification mutuelle, les *collegia pietatis*, qu'ils renouvelaient parmi leurs coreligionnaires l'esprit chrétien desséché ; mais c'est contre le gré des autorités religieuses et civiles que certaines de ces réunions purent se perpétuer. Urlsperger,

[1] Lévy-Bruhl, *l'Allemagne depuis Leibnitz*, p. 29-34 : « Le piétisme a été, dans son origine, un effort moral, et un des premiers tressaillements, indice de la vie renaissante dans un grand corps engourdi et immobile. » (Paris, Hachette, 1890.)

à la fin du XVIIIe siècle, exposait aux protestants de la région d'Elberfeld que « c'est un devoir, en face de l'incroyance qui progresse, de conserver au moins dans des cercles plus étroits le symbole évangélique, de se mettre en garde contre la pénétration de la corruption morale, et de cimenter plus solidement, par des rapprochements confraternels, les liens de la charité chrétienne [1] »; il annonçait, par ce manifeste, la fondation de la *Société du christianisme*, association libre de chrétiens évangéliques. C'est aussi par la création de communautés spéciales que les mystiques qu'on a dénommés « les Pères du Wurtemberg » satisfaisaient et communiquaient l'édifiante ardeur de leurs consciences [2]; et les consistoires invoquaient la rigueur du pouvoir public contre les visées séparatistes dont on soupçonnait ces belles âmes. Mais au mal qu'on disait d'eux, piétistes et mystiques répliquaient en faisant le bien. Franke, pour s'arracher à l'incroyance de sa jeunesse, se jeta dans l'action charitable et fut le premier homme d'œuvres de la Réforme allemande; c'est lui qui donna le branle aux missions en pays païens, et c'est sous l'impulsion de ses encouragements que le baron de Canstein inaugura la diffusion de la Bible à travers les masses [3]. Le groupement créé

[1] Cité par Severing, *Die christlichen Versammlungen des Siegerlandes*, p. 50 (Haardt, Michel, 1881).

[2] Claus, *Württembergische Väter*, 2 vol. (Stuttgart, Cotta, 1890).

[3] Frick, *Die Franckeschen Stiftungen*, p. 9-29 (Halle, libr. du *Waisenhaus*, 1892). — Sur les missions créées par Francke, voir : *Die Stiftungen August Hermann Francke's in Halle*, p. 276-286 (Halle, 1863), et sur l'œuvre de Canstein, même ouvrage, p. 266-257.

par Urlsperger fut comme le tronc fécond autour duquel se ramifièrent la société de missions d'Elberfeld, la société biblique de Berg, la société de tracts du Wupperthal. Les maisons d'orphelins de Ludwigsburg et de Stuttgart, l'association centrale de bienfaisance inaugurée à Stuttgart en 1817, le premier asile pour la jeunesse coupable, fondé par Zeller en 1820 [1], eurent des origines nettement piétistes. « Si le sel de la terre s'évapore, avec quoi salera-t-on ? » Ce sont ces humbles sectaires, profondément imprégnés de l'esprit chrétien, qui détournèrent de l'établissement luthérien l'imprécation menaçante de Jésus.

A l'heure présente, dans certaines régions de l'Allemagne, l'infatigable activité de leurs successeurs déchaîne, avec une sainte violence, le souffle de Dieu. La vallée supérieure de la Sieg est en train de devenir une terre de prophétisme. Quelques familles de mystiques, les Krummacher, les Siebel, ont entretenu dans ce district et dans l'industrielle vallée de la Wupper, qui en est toute voisine, un étrange mouvement d'exaltation, mouvement qui, d'ailleurs, se divise à l'infini. Il y a là la *Société évangélique*, plutôt luthérienne d'inspiration, l'*Association des Frères*, fondée sous l'influence de la secte anglo-saxonne des darbystes, aux yeux desquels toute église vient du diable, et l'*Association pour la prédication ambulante*, à laquelle les pasteurs officiels font un accueil très divers et les autorités supérieures un accueil una-

[1] Wurster, *op. cit.*, p. 29 et 35-36.

nimement mauvais [1]; en outre, une multitude de petites communautés, dont les unes se joignent pour la Pâque à l'Eglise établie, et dont les autres font la Pâque chez elles. Tillmann Siebel, un des chrétiens qui eurent le plus d'influence dans ces parages, recommandait, il y a quarante ans, qu'on cessât de fréquenter l'église, afin d'éviter le contact des incroyants et de contraindre les pasteurs officiels à opérer des réformes [2]; il a fait école, et l'Eglise officielle, dans la vallée de la Sieg, perd une notable partie du terrain qu'y gagnent les petites communautés mystiques.

Dans le Wurtemberg, à certains moments du siècle, on observait, parmi les croyants fervents, un goût d'isolement, et le besoin de former, à quelques-uns, une fraternité spéciale cimentée par l'amour divin : en général, c'est en accentuant un dogme ou bien en développant quelque hypothèse théologique qu'ils avaient prétexte pour cette séparation. Michael Hahn, Rapp, Preziger construisaient à grands renforts de rêves certains systèmes théologiques ou philosophiques, et ces systèmes étaient un point de départ pour la formation de communautés. Sous l'impression de ces novateurs, un certain nombre de fidèles détachaient les chaînes qui jusque-là les reliaient à l'Eglise officielle, et proclamaient bien haut leur rupture : pour mettre

[1] Sur les entraves et les persécutions qu'infligèrent les autorités prussiennes aux petites communautés du Siegerland, voir Severing, *Die christlichen Versammlungen des Siegerlandes*, p. 77-81 (Haardt, Michel, 1881).

[2] Severing, *op. cit.*, p. 81. On trouve dans cet ouvrage les renseignements les plus curieux sur la vie re igieuse dans la vallée de la Sieg.

le consistoire en rage, les partisans de Rapp affectaient de travailler le dimanche. Gustave Werner, « le Père Werner, » comme l'on dit à Reutlingen, mort il y a quelques années, n'avait point ces allures d'*outlaw :* persécuté par l'Eglise officielle du Wurtemberg pour les initiatives apostoliques auxquelles il s'abandonnait, soupçonné d'ailleurs de trop de complaisance pour les doctrines de Swedenborg, il finit par donner sa démission de pasteur [1], et la petite communauté chrétienne dont il était le chef avait à l'endroit de l'Eglise des allures indépendantes, mais non point séparatistes. Essai de réalisation du principe communiste, cette communauté rassemblait quelques centaines de braves gens, qui faisaient une masse de tout ce qu'ils possédaient, et qui se promettaient, les uns aux autres, de vivre dans le labeur et la piété ; en moins d'un demi-siècle, on a fait, sur ce carré de terre de Reutlingen, l'expérience décisive qu'une société communiste ne pourrait subsister qu'à la condition d'être une compagnie de célibataires ; sur l'emplacement où le vieux Werner avait voulu prouver le communisme en l'appliquant, un certain nombre de fabriques, où des gérants surveillent des salariés, donnent aujourd'hui quelque bénéfice pour l'entretien des œuvres de charité créées par Werner ; quant à la fraternité communiste, elle se décime, tête par tête, et chaque membre qui meurt n'est point remplacé.

Les statuts de ces petites communautés reli-

[1] Wurster, *Gustav Werners Leben und Wirkungen*, p. 72-93 (Reutlingen, Kocher, 1888).

gieuses, qui vont se multipliant un peu partout, et jusque dans la Prusse orientale et la Poméranie, sont infiniment variés[1]; certaines, fidèles aux Eglises officielles, y réchauffent l'éclat du flambeau chrétien; d'autres, en plus grand nombre, observent à l'endroit des clergés d'Etat une attitude frondeuse ou chagrine. Quant à la statistique de ces communautés, il est impossible de la dresser : elles n'ont point l'ambition d'être mentionnées à part dans les recensements; et parmi les adhérents, les uns figurent, au dénombrement des cultes, sous la rubrique : *Evangéliques*, et le restant sous la rubrique : *Autres chrétiens*.

Mais ce dernier vocable abrite aussi toutes les sectes franchement séparées : mennonites, qui refusent, au nom des livres saints, le service militaire et le serment judiciaire; baptistes, qui ne confèrent le baptême qu'aux adultes; méthodistes, qui savent avec une science consommée, par une sorte de gymnastique mystique et par l'habitude des confessions publiques, développer en eux-mêmes et chez leurs coreligionnaires la sensation du péché et celle du pardon divin; irvingiens enfin, qui se réputent les représentants actuels de l'esprit prophétique, et qui, communiant tous chaque dimanche avec la chair et le sang de Jésus, attendent pour une prochaine échéance le jugement dernier.

Formant secte à part, mais vivant cependant en cordiaux rapports avec l'Eglise officielle, les Frères Moraves entretiennent entre eux, par les réunions

[1] Sur le développement de ces communautés, provoqué par les « conférences de Gnadau », voir Wurster, *op. cit.*, p. 402 et 407.

fréquentes qu'ils tiennent dans leurs salles de prière, l'habitude d'une haute piété; et tandis que l'Allemagne et la Suisse, représentant ensemble plus d'un cinquième du protestantisme universel, acquittent à peine le treizième des frais de propagande chrétienne dans les pays païens et ne fournissent que le septième des missionnaires, la modeste communauté des Frères Moraves, qui ne dépasse point en nombre la population d'une petite ville de province, entretient 174 missionnaires et dépense annuellement pour la diffusion du christianisme 495.000 marks. M. le pasteur Warneck, l'historiographe le plus compétent des missions protestantes, signale cet exemple à ses innombrables concitoyens des Eglises officielles comme une leçon qui les doit « couvrir de honte [1] ».

Il fut un temps où ces diverses sectes, si sincèrement et si pleinement chrétiennes, étaient surtout fréquentées par les membres des classes élevées : ils y trouvaient un moyen d'échapper à l'Eglise de tous, et ressentaient quelque plaisir à composer comme une aristocratie du christianisme[2]. De nos jours, au contraire, ce sont plutôt les petites gens, les ouvriers, les hommes de métiers, qui fréquentent volontiers ces sortes de boudoirs ; et l'on prétend même que le principal charme que certains y trouvent est de n'avoir point à faire toilette pour

[1] Voir : Gundert, *Die evangelische Mission*, 3e édition, p. 20-31 ; — Karl Mirbt, *Der deutche Protestantismus und die Heidenmission im* XIX *jahrhundert* (Giessen, Ricker, 1896). — Sur l'état actuel des missions allemandes, c'est dans la *Chronik*, 1897, p. 30, qu'on trouvera les statistiques les plus récentes.

[2] Voir à ce sujet Riehl, *Religiöse Studien eines Weltkindes* p. 292.

se rendre à la réunion de la secte[1]. De sentir qu'ils y viennent d'eux-mêmes, qu'ils en sont les familiers, non point par la volonté de leurs parents ou par le fait de leur baptême, mais par une libre adhésion : c'est un attrait qui sollicite vers les sectes un certain nombre d'esprits indépendants ; se rallier à une secte, c'est en quelque façon se faire sa religion, ou tout au moins la choisir ; et ceux qui souhaitent que leur conscience devienne l'ouvrière active de leur foi échangent volontiers l'hégémonie officielle contre une autonomie séparatiste. Ils coudoient, dans ces modestes convents, d'autres chrétiens qui pensent comme eux, prient comme eux, suivent le même code qu'eux ; parfois il faut, avant le mariage, soumettre à l'approbation des frères le nom de la personne à laquelle on se fiance ; un mennonite, par exemple, ne peut épouser qu'une mennonite ; et si l'un des conjoints est mis au ban par la secte, l'autre doit abandonner le commerce conjugal ; les procès entre coreligionnaires sont parfois jugés dans l'intérieur de ces petites églises ; on y répute une règle efficace, que chacun des membres fasse à l'ingérence de l'Etat et du pouvoir civil la moindre part possible dans sa propre existence : César est toujours quelque peu suspect dans ces assemblées de croyants. La contrainte religieuse, le droit de surveillance et le droit

[1] Fröhlich, *Sectentum und Separatismus im jetzigen Kirchlichen Leben der evangelischen Bevölkerung Elsass-Lothringens*, p. 143 (Strasbourg, Heitz, 1889). L'auteur s'alarme beaucoup des progrès des sectes et ne rend qu'une faible justice à l'esprit de piété qui s'y épanouit. — Sur le développement des sectes en Allemagne, voir Schneider, *Theologisches Jahrbuch auf das Jahr* 1895, p. 205-207 (Gütersloh, Bertelsmann).

d'exclusion mutuelle, y sont en vigueur; tous se sentent une élite à laquelle le premier venu n'est point admis à se joindre; d'autant plus enclins à saluer en eux-mêmes le peuple de Dieu qu'ils sont un peuple plus minuscule, ils ne confèrent qu'à bon escient la naturalisation parmi eux. Faire nombre, ils n'y tiennent point; ils craindraient qu'avec un flot de néophytes douteux un air de tiédeur ne s'engouffrât dans leurs assemblées, et leur rêve n'est point de décimer les Eglises officielles, mais seulement de les écrémer, si l'on peut ainsi dire, en attirant à eux les âmes de prix.

Les clergés d'Etat s'en inquiètent[1]; mais contre

[1] Les statistiques suivantes, empruntées à la *Statistische Korrespondenz* du royaume de Prusse (n° du 26 mars 1892), permettent d'évaluer les progrès des sectes en Prusse.

Là où il y avait, au 1er décembre 1871, 1.000 fidèles, il y avait :

	1° en 1880	2° en 1885	3° en 1890
Evangéliques.........	1.099	1.138	1.199
Catholiques...........	1.113	1.164	1.240
Moraves...............	1.090	1.178	1.129
Mennonites...........	993	1.000	992
Baptistes..............	1.516	2.102	2.216
Sectes britanniques...	2.064	2.767	3.188
Apostoliques..........	1.800	2.894	3.574
Dissidents............	884	919	1.145
Juifs..................	1.117	1.126	1.143
Sans confession.......	4.000	10.955	14.355
Population totale	1.105	1.147	1.213

On a rangé comme sans confession ceux qui se déclaraient : « partisans de la libre intelligence, » « athées, » « sortis de la *Landeskirche*, » « confesseurs de la vérité, » « cogitants, » « déistes, » « libres-penseurs, » « humanistes, » « mysticistes, » « théosophes, » « sécularistes, » « monothélites, » « cosmopolites, » « religion des amis ». L'augmentation de leur chiffre est extraordinaire ; ils sont 14 fois plus nombreux en 1890 qu'en 1871. — Dans la Saxe, pays de socialisme, les progrès des sectes sont

ces sectes si discrètement conquérantes, à peine ont-ils le droit de faire acte d'hostilité; car, en définitive, si l'on épie l'inspiration générale des institutions religieuses qui font le plus d'honneur au protestantisme allemand, on observe que les écoles du dimanche, où Wichern puisa la pensée de son superbe apostolat [1], furent créées par les baptistes de Hambourg, que les premières diaconesses existèrent chez les mennonites [2], que beaucoup de missions en pays païen doivent leur origine à des communautés séparatistes et leur vitalité à des sectes [3]. Ainsi les communautés et les sectes, même ouvertement hostiles à l'Eglise officielle, demeurent encore pour elle des bienfaitrices, puisqu'elles l'édifient par leurs exemples et l'arrachent à sa léthargie. Et si les autorités constituées, chefs

considérables : elles ont enlevé à l'Eglise établie 359 fidèles en 1889, 658 en 1892, 727 en 1893 (Voir Schneider, *Theologisches Jahrbuch auf das Jahr* 1896, p. 144-145). — M. Hermann Losch remarque (*Württemberger Jahrbücher für Statistik und Landeskirche*, 1874, I, p. 210, Stuttgart, Kohlhammer) que dans le Wurtemberg ce sont surtout les femmes qui se laissent séduire aux attraits des sectes. Quant aux socialistes qui veulent introduire dans leur existence quelques préoccupations religieuses, ils forment la clientèle de la secte panthéiste et athée des *Freireligiösen*, classés dans la statistique ci-dessus sous la rubrique : *Dissidents*, et auxquels nous consacrerons plus tard une étude spéciale.

[1] Wurster, *op. cit.*, p. 97. — Voir, sur cette communauté baptiste de Hambourg, Lehmann, *Geschichte der deutschen Baptisten*, p. 14, 97 (Hambourg, Oncken, 1896).

[2] Wurster, *op. cit.*, p. 51-52.

[3] « Si l'on fait attention que, jusqu'en 1836, le rationalisme était le maître dans les églises, il ne faut point être surpris que les tentatives de mission en Allemagne ne se soient développées *qu'avec l'opposition des autorités ecclésiastiques officielles ou tout au plus avec leur indifférence.* La Mission restait encore, à tous égards, *eine Sache erweckter Kreise.* » (Kattenbusch, *Chr. W.* 1897, p. 220.)

d'Etat et bureaucrates d'Eglise, avaient réussi à arrêter le développement de ces petits groupes, le christianisme évangélique, en Allemagne, eût perdu ses plus précieux sanctuaires.

V

Distinguer entre l'institution et les hommes : c'est une précaution qui souvent s'impose dans les études d'histoire religieuse. L'apologétique catholique, lorsqu'on lui objecte les souillures de certains papes, allègue la vitalité de l'institution romaine ; l'apologétique évangélique, lorsqu'on lui objecte la faiblesse évidente de l'institution réformée, allègue la beauté de certaines individualités, mûries et épanouies dans l'atmosphère de la Réforme. Dans la vaste suite de l'histoire, chaque homme n'est qu'un accident : l'apologétique catholique fait abstraction de ces accidents, pour s'attacher à ce qui dure, à ce qui est perpétuel ; l'apologétique protestante procède inversement ; et vous ressaisissez, dans cette divergence, la différence de génie des deux religions, l'une traditionnelle, l'autre individualiste. M. Harnack demande à la Réforme de produire des personnalités chrétiennes, aux Eglises de mettre ces per-

sonnalités sur le chandelier : c'est en étalant des âmes de protestants que le protestantisme confondra ses adversaires [1].

Et certes, il en peut étaler de très belles, de très nobles, plus nombreuses même, au XIX[e] siècle, que dans les périodes antérieures. Mais beaucoup d'entre elles sont amenées, par la logique des principes de la Réforme, par la force même de leur piété individuelle, à délaisser la masse vulgaire des demi-fidèles, et à chercher, non point, comme les mystiques du catholicisme, une façon plus achevée de pratiquer la religion, mais proprement une religion spéciale, une religion de secte. L'aristocratie pieuse du catholicisme reste de plain-pied avec la foule des simples et des médiocres ; avec cette foule, elle conserve un terrain commun, c'est le catholicisme lui-même ; et c'est sur ce terrain qu'est édifiée la tour d'ivoire des conseils évangéliques, dont le faîte émerge au-dessus de

[1] « Combien de types de vie religieuse, combien de caractères chrétiens, le catholicisme du moyen âge a produits ! Tâchons de l'imiter. Notre temps a besoin, non d'instituts uniformes, mais de *personnalités.* » (Harnack, *Zur Gegenwärtige Lage des Protestantismus*, p. 24. Leipzig, Grunow, 1896.) — C'est ce que M. Sulze, *Die evangelische Gemeinde*, p. 29, appelle des « laïques directeurs d'âmes » (*Laienseelsorger*). — M. Uhlhorn, *Die Kirchliche Armenpflege*, p. 56, réclame, comme auxiliaires du pasteur, des *gereifte christliche Persönlichkeiten.* — La *D. ev. Kz.*, 1896, p. 333-335, réclame l'activité des laïques et dit que c'est en la suscitant et en sachant l'employer que les Eglises réformées ont acquis plus de vitalité que les Eglises luthériennes. — Mais des personnalités suffiront-elles pour la vie de l'Eglise? M. le surintendant Gallwitz, *Eine heilige allgemeine christliche Kirche*, p. 8 (Göttingue, Ruprecht, 1896), se plaint précisément que « jusqu'à l'époque récente le christianisme protestant ne soit resté une force que dans l'intérieur de quelques personnalités ».

l'Eglise, mais dont la base est dans l'Eglise. Au contraire, entre l'aristocratie pieuse de la Réforme et l'ensemble de l'établissement réformé, le fossé du mépris ou de l'oubli va toujours se creusant. La Réforme développe, dans les âmes d'élite, une religiosité d'élite ; mais cette religiosité, loin de les emprisonner dans l'édifice de l'Eglise officielle, les pousse dehors ; elles deviennent d'autant plus étrangères au protestantisme proprement dit qu'elles sont plus protestantes. La notion d'Eglise et la notion de protestantisme sont-elles compatibles entre elles ? en les conciliant de force, ne les condamne-t-on pas à s'entre-choquer sans trêve, à commettre l'une contre l'autre de perpétuels attentats ? Une organisation confessionnelle n'exclut-elle pas la liberté individuelle des consciences ? Voilà l'éternel fond du débat. Y a-t-il une place, dans l'Eglise de tous, pour ceux qui sont capables de se faire eux-mêmes leur christianisme ? Il en est beaucoup, parmi eux, qui croient que non.

L'Etat, lui, maintient que oui : de son mieux, il cache l'irrémédiable antinomie ; et c'est un spectacle curieux de voir comment la Réforme et l'Etat, en Allemagne, se gênent et se retardent mutuellement : la Réforme, en s'attachant au pouvoir épiscopal du souverain, même lorsqu'elle en souffre, en continuant de souhaiter les prévenances spéciales des pouvoirs publics, empêche l'Etat de devenir franchement laïque ; et c'est pourquoi M. Georges Pariset pouvait écrire récemment : « Ce sont aujourd'hui les pays qui ont adopté la Réforme, dont l'évolution politique est le moins

avancée[1]; » et, d'autre part, l'Etat, en maintenant les cadres factices des Eglises officielles, empêche le principe protestant de se développer logiquement et retarde à son tour l'évolution religieuse de la Réforme. Malgré les intentions émancipatrices de certains hommes d'Eglise, la Réforme est attachée à l'Etat ; c'est de celui-ci, non de celle-là, que pourra venir l'initiative d'un arrangement plus loyal.

Et si l'Etat, pour emprunter une autre expression de M. Georges Pariset, « trouvait le périlleux courage de s'amputer en quelque sorte de l'Eglise sur lui-même », on verrait peut-être l'Allemagne religieuse ressembler, à bref délai, à la Grèce d'il y a dix-huit siècles, où des écoles de philosophes, de rhéteurs, de semi-théologiens, proposaient aux âmes souffrantes divers moyens de communier avec l'idéal ; grâce aux progrès de la théologie ritschlienne, il y aurait là comme une haute école pour les consciences ; toutes les initiatives protestantes, libres enfin, s'y déploieraient avec magnificence ; le protestantisme deviendrait uniquement un apprentissage pour la spéculation religieuse ; il en serait alors des salles de réunion protestantes comme de nos classes de philosophie, où le professeur enseigne à penser et conduit souvent à penser autrement que lui.

Dans les facultés de théologie, l'esprit de critique se déchaîne contre une orthodoxie dont les Eglises établies voudraient arbitrairement maintenir la façade ; dans les sectes, l'esprit de foi souffle,

[1] Pariset, *op. cit.*, p. 836.

enveloppant dans ses tourbillons quelques faisceaux d'âmes vraiment religieuses, que les Eglises établies n'ont jamais su ni satisfaire ni employer ; partout où il y a des souffrances (et où n'y en a-t-il pas ?), l'esprit de charité s'éveille et secoue depuis un siècle la torpeur des vieux clergés, captifs du luthéranisme pur. Les Eglises officielles se sont attardées en une longue tentative pour juxtaposer, à l'affirmation de la liberté intérieure du croyant, la proclamation d'une autorité extérieure, d'une hiérarchie, que tant bien que mal on érigeait au-dessus des fidèles. Si cette tentative doit être abandonnée, les Eglises elles-mêmes, alors, risqueront peut-être de succomber : ce sera une fiction de moins. Sur les ruines de cette fiction, l'esprit de critique et l'esprit de foi se disputeraient les âmes, librement, en un duel interminable. Mais par-dessus l'un et l'autre planerait l'esprit de charité : on réparerait, par des œuvres, les lassitudes et les angoisses du combat ; et des œuvres on espérerait le salut. Renonçant à être une croyance, fatiguée d'être une méthode de recherche, jalouse d'action, éprise de réalités, la Réforme, à cette heure de crise, rendrait un tardif hommage au vieil apôtre Jacques, que Luther expulsa du canon parce qu'il avait vanté l'efficacité des bonnes œuvres et parce qu'il avait cru, tout simplement, qu'en faisant le bien on se rend plus digne de trouver le vrai et d'accéder au divin.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

LA CARTE RELIGIEUSE DE L'ALLEMAGNE

CHAPITRE II

L'ÉVOLUTION DU PROTESTANTISME CONTEMPORAIN : LES DOCTRINES

CHAPITRE III

L'ÉVOLUTION DU PROTESTANTISME CONTEMPORAIN : LES FAITS

CHAPITRE IV

LE PROTESTANTISME ET LE MOUVEMENT SOCIAL

CHAPITRE V

LA VIE PROTESTANTE : ÉGLISES OFFICIELLES ET SECTES

E. GREVIN — IMPRIMERIE DE LAGNY

